

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٣٢) نوفمبر ١٩٩٣

الخطاب الاستهلاكي	بدايات
نهاية الأمل وصدمة المستقبل	المواجهات
زكي نجيب محمود وخرافة الخرافة	الفصول والغايات
من يتهم طه حسين ؟	المراجعات
الفرعونية والعروبة شقيقة تان ؟	المحاورات



الْقَاهِرَة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٣٢) نوفمبر ١٩٩٣

الثمن فى مصر : ١٥٠ قرشا

العراق ١١٢٥ فلساً - الكويت ١١٢٥ فلساً - قطر ١٥ ريالاً - البحرين ١٥٠٠ فلس - سوريا ٩٠ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١١٢٥ فلساً - السعودية ١٥ ريالاً - السودان ٣٥٢٥ ق - تونس ٣٣٧٥ مليماً - الجزائر ٢١ ديناراً - المغرب ٤٠ درهماً - اليمن ٧٥ ريالاً - ليبيا ١٢٠ ديناراً - الإمارات ١٥ درهماً - سلطنة عمان ١٥٠٠ بيسة - غزة والضفة والقدس ١٨٧ سنتاً - لندن ٣٠٠ بنس - الولايات المتحدة ١٥ دولاراً

الإشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ١٨ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد .

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

- البلاد العربية : افراد ٣٠ دولاراً ، مهيات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد .
- امريكا واروپا : افراد ٤٨ دولاراً ، مهيات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -
١١١٧ كورنيش النيل - فاكس 754213 . ت / ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة ، وتعتبر عن آراء اصحابها ولا ترد فى حالة عدم النشر . المراسلات باسم رئيس التحرير .

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شسكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمى التـونى

السكرتارية الفنية

التحريـر

مهدى محمد مصطفى

التنفيـذ

صبرى عبد الواحد

مالين ايوب فـرج

الحـرر

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

احمد سلطان

المراجعات ١٧

الفصول والغايات ٧٢

المراجعات ١٠٩

الإيفاعات والرؤى ١٧٢

المحاورات ٢١١

الاستشارات والتنبؤات ٢٤٩

فلماذا نكرر « طه حسين » على غلاف هذا العدد ؟ ببساطة ، لأن طه حسين ما يزال حاضراً . ليس بعدد قرائه الذي ربما كان قد تنقّص وليس لأنه خيط بلرز في نسيج الفكر المصرى والعربى عامة .

وليس وفاء لذكراه التي لا تغيب ليس اعترافاً بفضلته على الجامعة المصرية التي أعطاها عمارة العقل والقلب ، وليس اعترافاً بفضلته على الصحافة الثقافية التي كانت « الكتائب المصرية » وما تزال مثلها الأعلى .

وإنما ، ببساطة أكثر ، لأننا نحتاج إليه ، ولأن مشروعه للتكوين يتعرض على الأرض في واقعنا الشاسع ، لضربات أين منها الضربات التي تلقاها في حياته .

بشماطون أحياناً : هل تخلفنا للدرجة التي أصبحت تستدعى طه حسين ليحيي عن الأسئلة المطروحة في غير زمانه ؟

على الصعيد الثقافى البحث ما زال طه حسين حيّاً في أجيال كاملة من

المثقفين وحاملى المشاعر من فرسان العقل الشجعان .

على الصعيد الاجتماعى ، يختلف الأمر ، فقد تخلفنا لا قياساً على الماضى بل على ما كان يمكن أن يصبح عليه هذا الماضى . كان هناك وعد من رفاعة الطهطاوى والإمام محمد عبده وأحمد عرابى وعبد الله النديم ومصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول وأحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وسلامة موسى وأحمد أمين ولقسم أمين وهدى شعراوى وسيزا نبراوى وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود ونجيب محفوظ ولويس عوض ومحمد مندور وجمال عبد الناصر . هذا الوعد تعرض في أزمته لحملات عنيفة ومعوقات كبيرة ، ولكنه بين الانكسار والانكسار كان يخلق خطوة أو خطوات على الطريق من الحلم إلى الواقع .

ولكننا منذ حوالى ربع قرن لانجنى ثمرة المعلنة والأموال التي كبدناها من مشاق الطريق الصعب

والتضحيات الجسيمة التي بذلناها في قتل الاحتلال والسلطة الوطنية على السواء . بل نجد أنفسنا على صعيد القيم العامة الشائعة في المجتمع ، وكأننا نبدأ من الصفر ، لا من النقاط التي بدأها أجدادنا أو الأشراف التي قطعوها .

عقل المجتمع ، وليس عقل الصلوة ، قد تخلف عن منجزات الماضى القريب في الفكر والحياة . ولم يعد البناء العظيم للعقل والمجتمع والدولة الحديثة ، أكثر من خونة أو عملاء حضاريين للغرب والشرق ، وإما أنهم لا قواً مصرياً اسوا هو تهجيرهم القسرى من الذاكرة الجماعية .

أبرز الذين دخلوا قلص الاهتمام طه حسين . لا لأننا تخلفنا عن مشروعه لفصب ، بل لأنه ظل بهذا المشروع جسر التواصل بين عقل النخبة وعقل المجتمع .

وهو بالضبط ما نحتاج إليه الآن ، فالإفراج عن طه حسين مجرد رمز للإفراج عن العقل الاجتماعى المخطوف والأسير رهينة بين ديلاجير الظلام .

الخ ط اب

(١)

ويمكن تلخيص هذه للعاجات في عبارة واحدة هي تشديد القمع ، سواء اكتست القبضة قفازاً حديدياً هنا أو قفازاً حريدياً هناك .

ولكن هذه القبضة لم تحل دون ظهور « إرهاب السبعينيات » بعد أن تحول العمل الجماهيري السلمي لحركة الشباب من الطلاب إلى العمل السري لحركات العنف المفاخر . وكانت الايديولوجيا في ذروة ازدهارها القاني تحت رايات يسارية زاعقة : الجيش الأحمر الياباني والاولوية الحمراء الايطالية وبادرمانيهوف الألمانية و العمل المباشر ، الفرنسية والجبهة الشعبية الفلسطينية . وكانت حرب فيتنام في منتصف السبعينيات قد وضعت أوزارها ، سبقتها حرب أكتوبر بعامين في عبور الهزيمة العربية إلى « الأمل » في التحرير . ومن ثم كان « الإرهاب اليساري العالمي » رد فعل عنيف على تصفية حركة الشباب في ١٩٦٨ واشتداد قبضة القمع الظاهر في الشرق والجنوب والخلي في الغرب والشمال ، والألم من ذلك أنها جات رداً مباشراً على الخطاب الاستهلاكي

أن محاورها الثلاثة كانت الاحتجاج على الحروب (فيتنام أساساً وهزيمة ١٩٦٧ بالنسبة للعرب) ، والاحتجاج على المؤسسة (الحزبية ، العقائدية ، وجهاز الدولة) في الشرق الشمولي والغرب الليبرالي على السواء ، والاحتجاج على الخطاب الاستهلاكي (المعنى ممثلاً في الوفرة السلمية والتضخم لدى المتقدمين والهوة الواسعة بين الشمال والجنوب ، والاستهلاك الايديولوجي ممثلاً في الإعلان والإعلام) .

ونجح الشرق والغرب والشمال والجنوب في كبت الانتفاضة الشبابية وامتصاصها ، على نحو فظ في الشرق (ربيع براغ) وعلى نحو ليبرالي في الغرب (الثورة الالكترونية وما ترتب عليها من تفاقم البطالة والضمان الاجتماعي) وعلى نحو ثوري في العالم الثالث بالمزيد من الانقلابات العسكرية التي يقودها الشباب أنفسهم (من الأمثلة العربية : نميري في السودان ، البعث في العراق ، القذافي في ليبيا) .

قا ليس من شك في أن ظاهرة الإرهاب المعاصر ظفيرة عالمية . ولكن لا ينبغي أن نتخذ من عالمية الظاهرة ذريعة لإخفاء المعالم المحلية والمقومات الداخلية للإرهاب على أرضنا ، فهو ليس صدى لصوت خارجي ، بل إنه — على النقيض من هذا التصور السليبي — يشارك من موقعه الخاص في صنع الظاهرة العالمية ، ويضفي عليها من طابعه الثرمي سمات تعقيد « عالميتها » .

كذلك ، فإن هناك أحيانا بعض القواسم المشتركة بين الظاهرتين الداخلية والخارجية ، كالخطاب الاستهلاكي المهيمن في ظل أوضاع قد لا تعدل بين الإنتاج والاستهلاك في البلدان المختلفة وقد لا تعدل بين فئات المستهلكين ولا بين قوى الإنتاج ونصيب كل منها في الاستهلاك كما هو حال البلدان المتقدمة .

وعندما نتذكر انتفاضة الشباب في مختلف أرجاء العالم عام ١٩٦٨ ندرك

الإستهلاك

أو خصوصيته في كونه التطبيق العنيف على خطاب الاستهلاك ، ولكنه أضاف بعداً عربياً في موازاة النفط .

وبينما استمر الاستهلاك عنواناً بارزاً للعصر الجديد خلال العقدين الآخرين ، بازدهار الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات ، وازدهار الأسواق بالمدلول السلمي في العالم المتخلف ، وبمعنى الصراع في صفوف العالم المتقدم ، وازدهار تكنولوجيا الإنتاج السلمي والمعلوماتي ، لم يستمر الإرهاب المالى يسارياً . ذلك أن الخطاب الاستهلاكي لم يعد كما كان ، عرضاً سلعياً وإعلاناً وإعلاماً . أضحت الجغرافيا السكانية وليست الأيديولوجيا هي العامل الأكثر حسماً في صياغة الأزمات المعاصرة . وليس معنى ذلك أن الجغرافيا البشرية بلا أيديولوجيا . ولكن المقصود أنها أضافت وحذفت وعكّلت من توجهاتها واليات فعاليتها . لقد ولدت نتيجة الثورة التكنولوجية المرتجة ظاهرتان مفارقتان : الأولى هي عالمية العالم (باعتباره قرية كبرى) والثانية ارتباط الجماعة بالكان في مواجهة الجماعات

الذى ازداد ضراوة وتوحشاً في أعقاب الثورة التكنولوجية الجديدة ، ثورة الاتصال والمعلومات وفي العالم العربي كانت هناك ثورة من نوع مغاير هي ثورة النفط .

بسبب هذا الخطاب الاستهلاكي كان إرهاب السبعينيات علنياً ويسارياً وكنا نحن جزءاً منه عن طريق الفلسطينيين لسبب إضافي ... فإذا كان شباب العالم قد استراح من قضية فيتنام التي أوجعت الضمير الأمريكى والغربي عامة ، فإن العرب لم يعرفوا هذه الراحة منذ أن ارتكب العالم كله — القوى النافذة فيه — جريمة القرن الكبرى : السماح بتأسيس الدولة اليهودية على أرض العرب . منذ ذلك الوقت والضمير العربي مشتت . والشباب الفلسطينى على نحو خاص ، لا يعاني فحسب من سطوة الخطاب الاستهلاكي في الشتات أو المخيمات أو في ظل الاحتلال ، وإنما هو يعاني دون بقية شباب العالم من قسوة الاقتلاع القسرى عن الأرض وأحياناً الهوية . هذا الملح الفلسطينى لم ينزع عن إرهاب السبعينيات عالمته أو يساريته



بدايات

على أننا من طلائع القضية العالمية : حيث حققنا أعلى درجات الاستهلاك دون إنتاج ، وحققنا للأخريين غايات التقدم على حساب دمائنا في حروب التخلف .

وكانت جريمة القرن — اسرائيل — باقية وتزداد بقاء في ظل الخطاب الاستهلاكي المهيمن ، تشارك بموجب الجغرافيا البشرية ذات البعد العربي والناطق في إكساب هذا الخطاب حصيلة كل عناصر الإرهاب .

وكان التغيير الجوهري الذي طرأ على الإرهاب في العالم وبلادنا ، نتيجة تغير مفاهيم الاستهلاك والحروب والمؤسسة ، وإيجازها جميعا في خطاب الجغرافيا البشرية (الإنثية ، الطائفية .. الخ) : هو الانحراف عن المضمون اليسارى للإرهاب القديم ، والاتجاه نحو أنواع جديدة من الإرهاب .

(٢)

بهزيمة اليسار السوفياتي على الصعيد العالمي وانحسار الإرهاب اليسارى المسلح ، لم يتوقف الإرهاب في العالم واتخذ وجهة يمينية واضحة : بالعودة إلى فاشية العصور الوسطى ومحاكم التفتيش تحت ستار الدين ، وبالعودة إلى نازية التطهير العرقي باسم التفوق العنصرى .

واقترن التغير بعودة المحاور الثلاثة التي كانت الحركة العالمية للشباب (١٩٦٨) قامت عليها : الحروب ، والمؤسسة ، والخطاب الاستهلاكي ، ولكن متغيرات الخطاب الاستهلاكي رافقت متغيرات الحروب والمؤسسة .

أقبلت المتغيرات الجديدة من الشرق : من حرب الهند وباكستان ، وانفصال بنجلاديش عن باكستان ، ومن داخل الهند ذاتها باغتيال أندريا وجايف غاندى ، وبثورة التاميل الممتدة إلى يومنا ، وكلها حروب الحدود والأجناس والمذاهب . أى حروب المكان والجغرافيا البشرية .

واكهما ، الشرق ، مجدداً في جزية صغيرة بالشرق الأوسط : بين القبارصة الاتراك والقبارصة اليونانيين عشية الحرب الطائفة في لبنان وقبيل حرب إيران والعراق .

وعاد الشرق ليطعن فضائح العصر المجلجلة : بدءاً من الانهيار الجامع المانع للسانتازيا والتراجيديا للإمبراطورية السوفياتية وما نتج عنها من حروب متصلة بين أرمينيا وأذربيجان وحروب أهلية في طاجيكستان وحروب عرقية بين أنجاليا وجورجيا وحروب مختلطة في البوسنة والهرسك ، وحروب أكثر اختلاطاً في أفغانستان .

ولم تغفل نحن العرب عن فضائح العصر ، فجاء الغزو العراقي للكويت مأساة الصومال الدامية ، خير عنوان

والأماكن الأخرى (على الصعيد الوطنى الأعم القومية) ، ثم على الصعيد الجهوى — المناطقى (كالجاعات الإنثية أو الطائفية) . وكان السبب المباشر لذلك هو المتغيرات الراديكالية اللاحقة في مفهوم قوى ووسائل الانتاج : مفهوم الطبقة ومفهوم فائض القيمة في الماركسية ، ومفهوم السوق وقوانين العرض والطلب والإنتاج والاستهلاك في الليبرالية . ولدت شرائع وفئات وقوى جديدة لم تكن مسجودة على الضريبة الاجتماعية ، وولدت تقنيات وتجليات للعلم والتكنولوجيا تستبعد وتجذب وتخلق أشكالاً جديدة من الجماعات الاجتماعية .. حتى أصبح المواقع والمكان والعرق والمذهب الدينى من المفردات الاقتصادية والثقافية القادرة على صياغة أدوات التحليل الإجرائية في تصنيف وتحديد الصراعات داخل الظواهر المستجدة .

هكذا استمر الخطاب الاستهلاكي ، ولكنه لم يعد كما كان . وهكذا انتهى الإرهاب اليسارى في العالم ، واحتجابه على مجتمع الاستهلاك الذى كان ... فالبعد الاجتماعى البسيط الذى كان يشتمل عليه الخطاب الاستهلاكي القديم والرد الإرهابى اليسارى عليه ، كلاهما لم يعد له وجود ، استمر مجتمع الاستهلاك في تطوره التكنولوجى البلاث ولكن الخطاب الاستهلاكي الذى أفرزه هذا المجتمع قد تغير .

وكانت البداية التاريخية في الشرق الأوسط . وبعد أن كانت الحرب — الضلع الأول في المثلث الانتفاضة العالمية عام ١٩٦٨ — تعنى التحرير سواء تحرير فينتام أو تحرير فلسطين ، أضحى الحرب تعنى الصراع الطائفي الذي يؤدي إلى التقسيم الديموغرافي للأرض والسكان . وهكذا كانت البداية في قبرص . ومن المفارقات أن قبرص الموحدة كان يرأسها الأسقف مكاريوس . وكانت في الشكل الدستوري دولة علمانية ديموقراطية ، بينما تمزقت الجزيرة الصغيرة على أيدي المدنيين . وكانت آلة الجماعات الإرهابية عداء للأسقف مكاريوس جماعة عنصرية من القبارصة اليونانيين الذين يدينون بالذهب الأرثوذكسي . وقام زعيم هذه الجماعة — بعد حرب عصابات متقطعة — بما يشبه الانقلاب العسكري والحرب الأهلية في وقت واحد . هذه الحرب هي التي أدت إلى تقسيم قبرص إلى اليوم . وكان من الطبيعي أن يكون التدخل العسكري التركي المباشر ، والتدخل اليوناني غير المباشر عاملاً حاسماً في تقسيم الأرض والسكان تقسيماً دينياً .. بالرغم من أن تركيا واليونان عضوان في حلف الأطلسي . واقع الأمر أن الخلفية التاريخية للصراع التركي اليوناني لم تؤثر كثيراً على نوعية الصراع داخل الجزيرة . كذلك فإن اختلاف الدين بين

الأرثوذكس من أصل يوناني والمسلمين من أصل تركي لم يؤثر على حياة القبارصة أماداً طويلة من الزمن ولكن الوجود البريطاني في الجزيرة وقربها القريب من الصراع العربي الإسرائيلي هو الذي ترك بصمته على الجزيرة بالانحراف عن مجرى النضال الوطني لتحريرها من دور القاعدة الامامية المسلحة . هذا الانحراف الذي يتجاوز أرض الجزيرة غرباً إلى التنافس التركي اليوناني داخل حلف الأطلسي والمجموعة الأوروبية ، وشرقاً إلى الصراع العربي الإسرائيلي ، يتخذ لنفسه داخل الجزيرة عنوان الخطأ الاستهلاكي .. فالجزيرة بموقعها الاستراتيجي ليست وطناً للإنتاج ، وإنما هي مقر ومجتمع ترانزيتي أعلى مراحل الاستهلاك « المال » إن جاز التعبير عن السبيلة التي لا دور لها في دوائر الإنتاج باستثناء خدمات السوق والسياحة والتجارة الريوية والنشاط السري للأفراد والشركات والمخابرات الأجنبية .

بالانحراف عن « النضال الوطني » للجزيرة في الستينيات ، والإبقاء عليها ساحة للصراعات الأجنبية والعربية والإسرائيلية ، انتشر الخطأ الاستهلاكي بأهلهما .. فالجزيرة الصغيرة « معرض » دول فوق السطح لا يحتاج لله بغير السلع الاستهلاكية ولا يحتاج لتشغليته لغير الأعمال

الخدمية . من هنا تحكمت الجغرافيا البشرية ، وليس الصراع الطبقي بمفهومه التقليدي ، في الانحراف بالمجرى الوطني إلى « المجاري » العراقية والطائفية ، ولا مانع من أن يشارك في أعمال الحفر ، أولئك الذين يقيمون تحت سطح الجزيرة من أصحاب المصالح في « الموقع » : القوى الكبرى الإقليمية على السواء . مصالح استراتيجية واقتصادية وسياسية .

يجب أن نضيف أن « الموقع » لا يحتل الفصل الشديد بين الداخل والخارج بالنسبة لجزيرة صغيرة مثل قبرص .. فالرياح القادمة من الأطلسي والأمواج المقبلة من المتوسط هي جزء لا يتجزأ من الجزيرة . وهكذا يمكن لأنطون سعادة زعيم الحزب القومي السوري أن يرى الهلال الخصيب « ونجمته قبرص » خريطة جغرافية واحدة لسورية الكبرى .

كل هذا في الأربعينيات . وفي زمن آخر ، حين اكتملت جريمة القرن بإنشاء إسرائيل تغفو النجمة السداسية من أبرز نجوم قبرص برا وبحراً وجواً .

هذه الأوضاع لم تجعل من قبرص وحدها جزيرة استهلاكية . وإنما كان العام — ١٩٧٤ — هو نقطة التحول إلى ما سمي بالانفتاح في مصر . وهو عام الانقلاب الاقتصادي الاجتماعي الشامل بعد حرب أكتوبر (تشرين

بدايات

للطوائف ، فاكثرت الحرب من الخارج لونها الطائفي الزاقع .

ولكنها لم تكن حربا طائفية ولا حربا أهلية ولا حربا بين الأجانب فوق أرض لبنان . كان اللبنانيون أنفسهم قد أقاموا في « الميثاق » غير المكتوب عام ١٩٤٣ نظاما طائفيا ليبراليا . ولا تدهش من المفارقة إذ كيف تجتمع الطائفية والليبرالية . ولكنه ميراث الاستعمار الغربي و« المتحضر » . اخترع اللبنانيين « ليبرالية الطوائف » فلم ينشأ من الأصل الوطن اللبناني . وإنما تميزت الهوية اللبنانية بين المخاوف من جهة والهواجس من جهة أخرى : مخاوف الديموغرافيا وهواجس الجغرافيا . ومن هنا كان التنازل الوهمي عن الارتباط بالغرب ، والتنازل الذي لا يقل وهما عن عروبة لبنان ، فانتلق الجميع على ألا يتلقوا وقالوا « لبنان مكتب بذاته له وجه عربي » . أما العقل والقلب والصدر والبطن والساقان والقدم ، فقد رأتها كل فئة على هواها .

واقع الامر ان التقسيم الطائفي لامتيازات السلطة لم يبلغ قط الصراع الاجتماعي ، ولكنه نجح في حماية « أهل القمة » من كافة الطوائف ، حماية مصالحهم وامتيازاتهم ونجح أكثر في إقامة الحواجز الخفية بين المظلومين والمقهورين والمضطهدين من كافة الطوائف . كان الدين حاجزا

الخطاب الاستهلاكي مشتركا ، ومقومات تنفيسه بالإرهاب المسلح مشتركة . يضاف العنصر الفلسطيني المقيم على أرض لبنان مسلحا رسميا أو في المخيمات باعتباره منالاً خصباً لولادة الإرهاب في ظل المتغيرات الديموغرافية والطائفية . ومرة أخرى تتحكم الجغرافيا السكانية في تحويل النضال الوطني والاجتماعي إلى نضالات من نوع آخر ، فكان الإرهاب العرقي لعهد « الغرباء » باسم القومية اللبنانية أولا ، فالطائفية المارونية أخيراً وكان الإرهاب المذهبي بدءاً من الجنوب إلى حزام اليؤس حول العاصمة ، يحمل لواؤه الإمام موسى الصدر باسم المحرومين و« السلاح زينة الرجال » . وكان الإرهاب الفلسطيني بدءاً من دبيع حداد والجبهة الشعبية وانتهاء مايب نضال والمجلس الثوري لحركة فتح . ودخل الجيش السوري ذات صباح فدخل الجيش الإسرائيلي ذات مساء ، ولم تتخلف القوى الدولية (الأمريكية أساساً) في الظهور ولقجور على السواء ، وتحول لبنان الذي لا تزيد مساحته عن عشرة آلاف كيلومتر مربع إلى ساحة قتال وتدريب على الإرهاب المتعدد الجنسيات والأديان والأهداف ، ولعبت الجغرافيا البشرية — وليس الصراع الطبقي مرة أخرى — دوراً حاسماً في التطهير العرقي للمناطق والتهجير القسري

الأول (١٩٧٣) وكان الرئيس السادات قد دعاها بأخر الحروب . ثم برهن الزمن على أنها بداية الحروب التي طحنت العرب طيلة عشرين عاماً . وهي حروب عصر الاستهلاك المتوحش وقد اتخذ اسماء كرويا هو عصر الانفتاح . ولأن مصر ذات وزن غلّاب في الحرب والسلم والانفتاح والانفلاق فقد تأثرت المنطقة تأثراً شديداً بالتحويلات المصرية من نظام التنمية المركزية التضطيق إلى النظام الذي سماه أحمد بهاء الدين « سداح مداح » وكان التوازن الحكم بين خطوات الصلح مع إسرائيل والانفتاح الاستهلاكي مدخلاً مثيراً لأخطار الحروب : في لبنان وبين العراق وإيران .

وتسوف يتوقف المؤرخون طويلاً حول « متواليات » الحروب الهندسية بشكل صارم ، فما أن انتهت قبرص إلى التقسيم عام ١٩٧٤ حين جرت في العام نفسه التحولات المصرية نحو الانفتاح والصلح معا حتى بدأت في العام التالي مباشرة الحرب اللبنانية . وهي حرب المجتمع الاستهلاكي بامتياز : للمعترانزيين من ناحية وليبرالية الطوائف من ناحية أخرى . يكاد الامر من هذه الزاوية أن يكون تكراراً لقبرص . ولكن لبنان الذي لا يبعد عن قبرص كثيراً ، لم يكن قبرصياً تماماً ، فهو أولاً بلد عربي ، وليست تركيا هي سوريا ولا إسرائيل هي اليونان . وإنما يبقى

وكانت الطائفة أو المذهب حاجزا ، وكان العرق أحيانا حاجزا ، ولم يستطع اللبنانيون تحت أية شعارات أن يقيموا « الوطن » الذى يتطلب هذه الحواجز .

وكانت جريمة القرن — الدولة اليهودية — قد تمكنت على مدى ثلاثة عقود أن تمنح المثال على الدولة الطائفية — الليبرالية في ظل التحالف غير المعلن بين المؤسستين العسكرية والدينية . وكان الأمن الإسرائيلي ولا يزال قائما على تكوين دويلات طائفية مجاورة في إطار ما يسمى بنظام الشرق الأوسط بدليا لما كان يسمى بالنظام العربي .. وهو النظام الذى كان بالرغم من كل مآزقه وفتاذه قد أسس إستراتيجية على اعتبار إسرائيل « جسما غريبا » في المنطقة . وكان هذا النظام يرى لبنان قطرا عربيا وعضوا مؤسسا لجامعة الدول العربية عنوان هذا النظام .

وكادت إسرائيل تنجح في مسعاها لعقد « اتفاق ١٧ أيار » ثم نجحت بالفعل في الاجتياح الشهير عام ١٩٨٢ ، وأصبح لها وجود « لبناني » مساح في الشريط الحدودي . غير أن «اتفاق الطائف» أوقف الحرب .

ولكنه لم يوقف الإرهاب : لأن الجنوب كان يتلقى الانتمكسات المدمرة لثلاثة أحداث كبرى في وقت واحد : نجاح الخميني في الاستيلاء على الحكم

في طهران والاحتلال السوفياتي لأفغانستان ومعاودة الصلح المصري الإسرائيلي في واشنطن .

(٣)

كان لبنان بالطبيع « مصريا » كبيرا للعرب ، وشاغلنا وجبلا تغمر بهما السباحة العربية . أى أنه كان « سوق » الاقتصاد ونموذجا للاقتصاد السوق ، بامتياز . وإذا كانت الناصرية قد أثارت لهذا السوق — دون أن تقصد — أعلى درجات الازدهار بين الخمسينيات والستينيات بالتمصير والتأميم ، فقد أوشكت حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣ أن تصل بهذا الازدهار إلى منتهاه . ومعنى ذلك أنه يجب أن نتابع دور مصر في التأثير على الأحداث اللبنانية خاصة حين يكون هناك تحالف ما بين مصر وسورية . كان انفجار ١٩٥٨ الذى سمى « ثورة » نوعا من الاشتباك مع الوحدة المصرية السورية . وكان جمال عبد الناصر وفؤاد شهاب هما اللذان وضعوا هذا للمأساة من قبل أن يضع لها « الانفصال » نهاية أخيرة . كانت المصالح راقدة هناك تحت سطح الشعارات : الوحدة العربية من جانب ، ولبنان المستقل من جانب آخر . وحين اتبعت حرب ١٩٧٣ لم تكن وحدها ، وإنما كانت ثورة النفط في

بداية الطريق ، ولم يكن لدى مصر أى مانع من وصول الازدهار اللبناني إلى ذروته القصوى . ولكن الرغبات شيء والجغرافيا السياسية شيء آخر . كانت مصر يحرب ١٩٧٣ تشق طريقا لنفسها والمنطقة هو طريق الانفتاح والاقتصاد على السوق ، والانفتاح السياسى على إسرائيل . ومن يملك نقطة البداية لا يملك بالضرورة نقاط النهاية فضلا عن نقاط العبور على جانبي الطريق . ووصل لبنان لملا بين عامي ١٩٧٣ و ١٩٧٥ إلى قمة الازدهار . ولكنها القمة التى بدا منها الانحدار . كانت إسرائيل بالرغم من قوتها العسكرية وقدرتها على الدرع الذوى بلدا محاصرا . وكان الهدف الصهيونى هو التوسع . ولكن التوسع الذى يعنى الغزو العسكري في مرحلة يستهدف غزوا من أنواع مختلفة في مراحل أخرى . فالتوسع الاقتصادى والسياسى والثقافى هو الأصل . أما التوسع في الاراضى فهو يخضع أولا وأخيرا لهذا الأصل .

وإذا كانت مصر اكبر دولة عربية قد فتحت بالصلح ثغرة في الحصار المحروب حول إسرائيل ، فإن الدولة الصغيرة — لبنان — تشكل عتبة كادام أمام الأهداف الصهيونية . ذلك أنها الدولة التى تحقق عمليا مبدأ التعايش للسلمى بين ستة عشر طائفة . ولما أيضا الدولة التى تجسد نوعا من

بدایات

المدارس والجامعات وتلتحق بالمقاريس ، وأجبالا كاملة تعد إلى لبنان من بقاع الدنيا بأعلى أجور المرتزقة .

وخلال خمسة عشر عاما كان لبنان قد استحل هذا رئيسيا للإرهاب الجديد في الشرق الأوسط ، يعمل في تضاعفه كل خصائص الإرهاب الديني والطائفي والمذهبي والعرقي . صورة مصغرة للتطهر العنصري والتجهير ، فالجغرافيا البشرية فطت فطحا ، وأضحت « المناطق » والزواوي والمدارس والجامعات وبيوت العبادة والمضائر والعائلات معامل حيوة لصناعة الإرهاب ومعايد معقدة لتفريخ الإرهابيين . وأمس لبنان انقلبا فوق انقلاب وحين وضعت الحرب أوزارها بموجب انقلاق الطائف ، كان زعماء الميليشيات قد أصبحوا مليونيرات وبنزاع ومن ملكه المزارع والقصور في أوروبا وأمريكا . أما أغلبية اللبنانيين الذين لم يعرفوا معنى الفقر يوما ، فقد طارتهم الأمراض والتشوهات النفسية والعصبية والفناء الجنوني في الأمطار والمناخ القريبة والبعيدة . واستحالت المقابر تلالا من الجسام .

كان اللبناني أكثر من (اشقاء) العرب عشقا للحياة ، فأرضه خصوم لبنان من داخله ومن خارجه على عشق الموت . كان عنوانا للحريات والتعاضد . فأدخلوه زنائير صفيرة

الكرة الأرضية تحت رايات زاعة بأجمل الشعارات : العربية ، الوطنية اللبنانية ، المسيحية ، الإسلام ، حقوق الإنسان . أما الواقع فهو الذبح على الهوية والصف المشاوي والقتل من مدينة إلى أخرى ومن جبل إلى الساحل ثم داخل المدينة الواحدة وبين أبناء الضيقة الواحدة والجبل الواحد والساحل الواحد . وتتحوّل التصفية الدموية بين أبناء الدينين الكبيرين إلى حرب بين أبناء الدين الواحد ، والطائفة الواحدة والمذهب الواحد . ويصبح « التقسيم » النفسى فالديموغرافى هو العنوان العمل الذى تراه إسرائيل حزاما أمنيا من الدولات القشة ، وهو نفسه العنوان الذى تراه سورية امتدادا لامنّها الاستراتيجى . وهو العنوان الذى رآه الاتحاد السوفيتى السابق خروطة جديدة للتفوق المتهاافت . وهو أيضا العنوان الذى رآته القوات المتعددة الجفسية بقيادة الولايات المتحدة خطوطا حمراء في طريق النفط . وهو العنوان الذى رآه الفلسطينيون نقطة مردود إلى القدس . وراه السادات نقطة مردود إلى « السلام » .

اكتشف الجميع أن بيروفة تقسيم لبنان هي العنوان الصحيح . ولم يكن الاكتشاف مجانيا ، وإنما كان أمورا هائلة وأسلمة متطورة وتنظيمات فوق وتحت الأرض ، وأجبالا كاملة تترك

الليبرالية ، وإن تكن ليبرالية طائفية . وعلى كذاك دولة مفتحة على حضارة الغرب . ثم إنها أخيرا ، بل أولا ، دولة الخطاب الاستهلاكى من الدرجة الأولى .. تتميز كمصر ومشهد سياحى بجاذبيتها الخاصة للهرب . ونحن الآن في زمن النفط ، وهو نفسه زمن الصلح . لذلك كان لا بد من الصدام بين الخطاب السكوى الإسرائيلي المتعدد المستويات بدما من الاقتصاد وانتفاء بالثقافة مردورا بالسياسة ، وبين الخطاب الاستهلاكى اللبناني المتعدد المستويات أيضا بدما من الديموغرافيا الطائفية والوجود الفلسطينى وانتفاء بالجغرافيا السياسية ذات العلاقة المباشرة مع سورية مرددا بالفكر الجنونى المتأخم لإسرائيل والثروة النفطية المخاذية لحرب ١٩٧٣ .

هل يمكن والحال هكذا ، أن يكون الثالث عشر من أبريل (نيسان) ١٩٧٥ يوما من أيام المصادفة العمياء شاركت في صنعه عربة تقل بعض الفلسطينيين ومجموعة مسلحة من « الكتائب » في برمانا ؟

لم أن اتفاقية سيناء الأولى لك الاشتباك الأول ، كان لا بد من أن تمر بنقطة ما في لبنان تبرز كل عناصر الاشتباك التاريخى في الشرق الأوسط ؟ ويحصل لبنان كله إلى ساحة قتال مشترك فيها جيوش الدنيا ومليشيات

الاتحاد السوفياتى السابق هو الدولة النفطية الاولى في العالم ، ولكن الامر الاستراتيجى يعنى تأمين الطريق إلى النفط ولأن السوفيات لم يتخذوا موقفا مناوئا للحكم الإسلامى الجديد في إيران ، فقد تأكدت واشنطن من صحة تحليلاتها .

وهذا ما كان . وقد أصبح الملف الأفغانى الآن مفتوحا عن آخره فعرف العالم دور المخابرات الأمريكية في تجنيد الشباب العربى والمسلم وتيسير انضمامهم إلى معسكرات باكستان المتاخمة للحدود الأفغانية ، وقد ساهمت دول عربية وإسلامية بالمال والسلاح في هذه الحرب .

كذلك لم يعد سرا أن الغرب والسوفيات والصين ، كانوا يمدون العراق وإيران بالسلاح وتكشف الخبط والمناورات . وبضخمة « إيران جيت » علامة بارزة على تاجير الحرب .

وقد جاء قرار جوبارتشوف بالخروج من المستنقع الأفغانى بعد عشر سنوات بمثابة المقدمة الواضحة للتحولات الجذرية التى أدت بعد عام واحد إلى تفكك الاتحاد السوفياتى كما جاء قبل إيران لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار في شط العرب تمهيدا مقدما لاشتعال حرب الخليج الثانية .

واقع الامر أن حرب أفغانستان لم تتوقف إلى اليوم ، سواء بين القبائل

على السلطة . وكانت السلطة فيهما قد آذنت بالرحيل ، فالحكم الشيوعى في أفغانستان القرب إلى تعطيل الأقلية السياسية المرتكزة على أوتاد فوق السطح تشدها حبال أرمى من خيوط المنكبت . وحكم الشاه في إيران يملكى انتكورك في غير زمانه . هناك القبائل وهنا المشايخ . ولكن الجغرافيا السياسية تدفع موسكو إلى الهبوط بدباباتها بحثا عن أمنها لأن أى شيء آخر ، فلا تخط ولا ثروات أخرى ، ولكنه الأمن . بعد أقل من خمس سنوات على خروج الأمريكين من فيتنام ، يهبط الجيش الأحمر في الأرض الجرداء لبعضى نفسه . ويثب الضمى إلى الحكم في إيران بعد أن « تطوع » الشاه وخرج سلفا . طائفة تذهب وأخرى تجيء ، وكثفت في مبارزة سلمية ، ولسنا في إحدى دول العالم الثالث .

ولكن واشنطن فهمت الرسالة السوفياتية في كابول والرسالة الخمينية في طهران على نحو مختلف . توهمت أولا أنها رسالة واحدة . ومن ثم وضعت ثقلها كله في تحويل البلدين إلى ساحتى قتال : بين الأفغان والسوفيات في أفغانستان ، وبين إيران والعراق حول شط العرب .

دار الفهم الأمريكى حول الجغرافيا ومناخ النفط ، والنفط ، وأن السوفيات لا يطمحون باليهاء الدافئة وحدها ، وإنما بالطريق إلى النفط . صحيح أن

منفصلة ليعانى من أموال الحبس الانفرادى وكأنه في الحجر الصحى يكابد مشقة العزل ومن مخاضيه الجغرافيا السكانية وملاجئه الفيتو الذهبى لم يستطع في آتون القهر المتصل أن يرى من وراء القضبان والأسلاك الشائكة أن الخطأ الاستهلاكى كان بريقاً خادماً يخفى أصحاب المصالح في تجارة الدم . وأن الخطأ الطائفى لم يكن أكثر من قناع يخفى الأصيل الذى تحرك خيوط اللعبة من وراء الستار .

ولم يكشف ما هو أبهى : أن الخطأ الاستهلاكى والخطأ الطائفى وجهان لعملة واحدة وأن مصر التى تميزت بالوحدة الوطنية الصلبة لم يدمها الإرهاب إلا حين دهمها الانتفاخ الاستهلاكى وخطابه . وأن إسرائيل - جريمة القرن - سوف تبطل خطابها الاستهلاكى في خطابها العسكرى فيصبح لبنان فريستها الأولى حتى لا تصب النفط في شرايين العرب .

وعلى الحافة العرجة بين نهاية ١٩٧٩ والحرب اللبنانية في ذراها المشتعلة كان النفط يلعب دوراً مختلفاً بين عاصمتين ما أقرب إحداهما من أباريه وما أبعد الأخرى ، ولكنهما معا سوف يتصلان بالدار الشرق الأوسط والعالم والإرهاب أرقى الاتصال . كانت كابول وطهران بيلان بالصراع السافر

بدايات

(٤)

الثامن من هذا القرن أن وصل التخلخل - وليس الخلل - بالمطلقات إلى ذروة من التفاعلات النظرية والتطبيقية بشرت الإنسانية جمعاء ، بأننا على اعتاب عصر جديد وعالم جديد . كانت العلوم الطبيعية قد أنجنت ما يغير ثوابت الجغرافيا إلى الفضاء الكوني . ومن الفيزياء الحديثة إلى الهندسة الوراثية ، كانت قوانين العلم تبدل دوما لا جلودها وثيابها فحسب . وقد تدخلت القوانين الجديدة في صياغة الوسائل والغايات بدءا من تكنولوجيا الإنتاج وانتهاء بتكنولوجيا الاستهلاك مبرورا بتكنولوجيا السلاح .

ولم يكن للفلسفة والاقتصاد وبقي العلوم الاجتماعية أن تكتفى بالفرجة والانتهاز بما يجرى في مساحة العلم الطبيعي وتقنياته العلمية المسماة بالتكنولوجيا . وإنسا كان العلم الاجتماعي رابضا في قلب المتغيرات الحثيثة مواكبا لها متفاعلا معها .

ول ظل الليبرالية كان من الممكن للغرب الراسمالي أن يحتوى الكثير من الازمات الخائفة يعثوبها ولا يلقيها . ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو في ظل الشمولية الشرقية تحت راية الماركسية أو تحت الرايات الملقة في العالم الثالث ... ليس لأن العلم الطبيعي كالعلم الاجتماعي تحت هذه الرايات ولذلك يعاني من احوال القمع ومعوقات التقدم فقط ، بل لأن

لم يكن سوى الخطاب الاستهلاكي كما كنا هناك ، بعد هبوط أسعار النفط وتشبع السوق المالية ، عندما اشتعلت حرب الخليج الثانية بفرض العراق للكويت .

ولم يكن سوى الخطاب الاستهلاكي كما كنا هناك ، بعد أن وصلت ثورة الاتصال والمعلومات إلى كل بيت سوفياتي . عندما بدأ مسلسل انهيار الإمبراطورية بدءا من إعلان استقلال دول البلطيق وانتهاء بتفكك أوصل « الاتحاد » واختفائه من خريطة العالم .

وقد كانت هنا وهناك ، دون ريب ، من الأسباب السياسية والاقتصادية ما يهيئ ويدفع العراق إلى غزو الكويت ، وما يحفز ويحرض الإمبراطورية السوفياتية على التفكك والانحلال .

ولكننا لا نبحت هنا عن الأسباب والمقدمات فالملضى أو التاريخ لا يضمح سوى الاحتمالات والوعود ، ولا يقود بالضرورة ولا يتحكم بالتمتية في النتائج . ذلك أن السياق التاريخي ذاته قد يشتمل على متغيرات طارئة من خارجه فتزائل الثوابت . وتنزع عنها صفة الإطلاق .

وقد حدث بالفعل قرب نهاية العقد

المتصارعة على السلطة بما يشمل عليه هذا الصراع من اقنعة عراقية أو مذهبية ، أو بما أفزته هذه الحرب من ظاهرة « العرب الأفغان » الذين ينتشرون بين الجزائر ومصر انطلاقا من باكستان والسودان ، ويقاقمون من ظاهرة « الإرهاب » الذي يتستتر بالدين

واقع الأمر أيضا أن حرب الخليج الأولى باسم تصدير الثورة (أى الإسلام السياسي) قد استمر على نحو مختلف في جنوب لبنان ، وعلى نحو أكثر اختلافا في حرب الخليج الثانية . وامتد لهما من داخل إيران إلى خارجها باتساع العالم فيما يعرف بالإرهاب الجديد .

وهكذا انطلقت الشرارة العنصرية الجديدة من الخطاب الاستهلاكي المنبسط بالجغرافيا البشرية من جزيرة صغيرة في البحر المتوسط - قبرص إلى دولة صغيرة في الشرق الأوسط حيث حظيت الشرارة في النقطتين الصغيرتين بالكساء الطائفي ، ثم انطلقت شرقا في أعقاب النفط حيث تدرت بمزيد من الإرهاب باسم الدين .

وهناك ، حيث تهاوت الإمبراطورية السوفياتية ، كان الانهيار الأكبر شرقا وغربا من مستبصر الشر .

استراتيجيات الحكم الشمولى هنا وهناك لا توازن بين الوسائل والغايات ، كما أنها تفقد القدرة على استشراف الغايات الحقيقية والوسائل المنسجمة معها وتستبدل بها صياغات المصلحة المباشرة للطبقة الحاكمة ووسائل الإيدولوجيا في حراسة هذه المصالح .

لذلك أمكن للبيرالية الغربية أن تحقق لشعوبها قدراً من الرخاء والرفاهية بالرغم من كل عوراتها جنباً إلى جنب مع تفوقها في سباق التسليح الذى وصل بها إلى مشروع حرب الكواكب . بينما كان لهم الأكبر للاستراتيجية الشمولية هو التوازن النووى فأجبرت في تكنولوجيا السلاح ما حقق لها هذا التوازن عدة عقود ، ولكنها في مواجهة ما سعى «المبادرة الاستراتيجية» للولايات المتحدة خسرت السباق . ولكن الخسارة الأخطر شأنها كانت في التكنولوجيا المتوسطة وما دونها والتي ندعوها بتكنولوجيا الإنتاج وتكنولوجيا الاستهلاك . وهكذا اعتدت الدول الشمولية أجلاً طويلة على سرقة هذه الأنواع من التكنولوجيا وأيضا على استيراد بعض المواد الغذائية الأساسية . فلم تستطع قط أن تعوض خسائرها في الإنتاج ولا أن تلبى تيمها لذلك احتياجات الاستهلاك . ولم يصل الأمر بالإمبراطورية الواسعة الأرجاء أن تستورد القمح من أمريكا ، بل وصل

بها النذل أن تستجدي من الدول الأوروبية «معونة الشتاء» . وهكذا كانت مأساة المفاعل النووى تشينونويل جنباً إلى جنب مع مسهد الشحادة الشتوية تكديسا فاجعا للاستراتيجية الشمولية التي ادعت أولا تأميم الحرية لمصلحة الرخاء فلم تحقق الحرية ولا الرخاء . ثم ادعت ثانيا حماية الأمن القومى ، فاستطاع شاب سويدي بإحدى طائرات الهواة أن يهبط بها في الميدان الأحمر .

وإذا كانت الأوضاع العراقية تخطف في التفاصيل ، حيث استطاع النظام الشمولى أن يفتح أفاقاً للتنمية الزراعية والصناعية ، إلا أن انحراف الغايات السياسية في ظل الدكتاتورية هو الذى انصرف بالتنمية الوطنية الناجمة إلى الحلم الإمبراطورى . ومن ثم كانت استراتيجية المفاخرات العسكرية المتعاقبة التي استنزفت الموارد حرباً بعد حرب حتى انتهى الأمر بالعراق ، أيّاً كانت الأسباب أو الادعاءات ، إلى ما وصل إليه من دولة غنية إلى دولة يعانى شعبها ويلات التجهيع والتركيع الاقتصادى والسياسى . وكما سقطت الاستراتيجية الشمولية في «الاتحاد» السوفياتى ، المظنة ، بعد ثماني سنوات من الحرب مع إيران «قنازل» العراق عما كان يراه حقوقاً تاريخية ثابتة ، وبعد غزوه للكويت وادت في شمال دولة غير

شرعية يحميها الأجانب ، وتقلصت سيادته الجوية على جنوبه ، أخذت مشاريعه النووية تتبدد في الهواء وكان الخطاب الاستهلاكي في ذلك كله كامناً في النزعة الإمبراطورية إذا تخلينا عن الادعاءات حول العروبة والإسلام وفلسطين ، كانت المذكرة العراقية إلى الجامعة العربية مشبة غزو الكويت عن دهل الرميلة « لا من العروبة أو فلسطين كما كانت المذكرات العراقية إلى مجلس الأمن عن شط العرب لا من الإسلام .

وإذا كانت التفاصيل قد اختلفت بين المصر السوفياتى والمصر العراقى لاختلاف السياق ، فإن الاتفاق بين بعض النتائج يحتاج إلى إيضاح : إن الاختلال الفاحش بين الوسائل والغايات في ظل الحكم الشمولى هو الذى قاد إلى اختلال اندح بين الإنتاج والاستهلاك بحيث أصبح الأمر — دون تطابق حرق — كما نرى في الشتاء المأساوى الممتد في روسيا ، والأزمة الاقتصادية الخائفة في العراق ، والنقطة الجوهرية الثانية في التشابه بين الصالحين — الروس والعراقي — هو الفياض المطلق من روح العصر الجديد بمتغيراته المتلاحقة . كانت الشمولية وستظل حجاباً سميكا يحول دون رؤية ما يجرى في العالم . وهو الأمر الذى أدى من موقعين مختلفين إلى «الأسلوب» الذى تفككت بواسطته الإمبراطورية السوفياتية ومن وحي من قيادتها الإستراتيجية بأننا ندخل عصر

بدايات

هذا الخطاب المزدوج من الانتفاضة إلى اتفاق غزه — أريحا إلى الحرب الأهلية الفلسطينية غير المعلنة ، رغم انه الصواريخ العراقية على تل أبيب . ووصلنا بالانقلاب « الإسلامي » السوداني إلى انفصال غير معن للشمال والجنوب . ووصلنا « بالثورة الصومالية » إلى دولة « ارض الصومال » ، والحرب الأهلية المعلقة في بقية الصومال ، ووصلنا بالجزائر من إعلان الديمقراطية إلى إعلان الحرب الأهلية . ووصلنا بالهشاش الديمقراطي في مصر إلى لغة السلاح في الحوار السياسي .

هذه بعض نتائج الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب الذي لم يكتب في حرب الخليج الأولى أو الثانية ، وإنما كتيبه في البداية النتائج السياسية والاقتصادية لحرب ١٩٧٢ وثورة النفط ، وأعلنت صياغته حرب لبنان وثورة إيران . ولكن حرب الخليج الأولى وحروب إسرائيل الدائمة وحرب الخليج الثانية هي التي وضعت النفط على الحرف وتكثفت ببلاغ كل من يهيم الأمر ثلاث لاءات : لا للنظام العربي ، لا للعالمية ، لا للديمقراطية مقابل : نعم لنظام الشرق الأوسط ، نعم للاستباح الاستهلاكي . نعم للديمقراطية .

وكان من الواضح تماماً أن بدأ كلاً من الصومال والسودان ومصر والجزائر

غير أنه يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من المداخلات الإقليمية والدولية سواء في الاحتلال السوفياتي لأفغانستان أو في الاحتلال العراقي للكويت ، تبقى هناك خصوصية في الحالة الأخيرة . وهي أن العراق في محاذة الخطاب الاستهلاكي برهن حكمه على أن بقايم في الحكم مرتبط بالمجتمع العسكري ، أي بقاء الدولة والمجتمع في حالة حرب . وبالتالي فقد أعطى إيران ، ضمناً ، حق « تصدير الثورة » ، كما أعطى قطاعات من الرأي العام الكويتي حق الانسلاخ عن النظام العربي حتى لا أقول عن العروبة . وإذا كان « تصدير الثورة » مجرد شعار يضي الطموح إلى مد الهيمنة على الخليج بكل ما يعنيه ذلك اقتصادياً وسياسياً (وعسكرياً في الشرق الأوسط : لبنان والصودان) ، فإن ردود الفعل لدى بعض القطاعات الكويتية يعني التوقيع والانكفاء على الذات . والمستول عن كلا الموقفين والدعائيات التي نشأت عنهما هو القيادة العراقية ، حتى مع التسليم جدياً بأنها استدرجت في الرتين . وهي مسئولية تتجاوز الإدانة والمحكمة إلى ما هو أخطر ، لأن حرب الخليج الأولى والثانية شاركتا بقوة الأمر الواقع — بعض النظر عن النوايا — في صياغة الخريطة الجديدة للشرق الأوسط وفي صناعة الخطاب الاستهلاكي كحد وجهي الخطاب الإرهابي العربي والديني والطلقي . لقد وصلنا بموجب

« نهاية الإمبراطوريات » . وهو العصر الذي تشكل ثورة الاتصال والمعلومات عموه الفكري . ويشكل الخطاب الاستهلاكي أنماط الإنتاج ، ويرتب محقواه سلم القيم بين الوسائل والغايات . وبينما كان عصر نهليات الإمبراطوريات يدخل صراعاً مكثولاً يدمر الإمبراطوريات السوفياتية من داخلها ، كانت القيادة السياسية العراقية تعبى قواها ومواردها وطاقتها لبناء إمبراطورية من خارجها . هذه الغيبوبة صا يجري في العالم والعصر هي التي الضت إلى نتيجة متقاربة سواء بتفككه الاتحاد السوفياتي السابق إلى جمهوريات ثم إلى دويلات عربية متخلفة ، أو بالتهديد الواقع للعراق بالتقسيم العربي والمذهبي

والنقلة الثالثة في الاتلاق بين النموذجين هي أن الخطاب الاستهلاكي الذي اتخذ شكل الغزو لأفغانستان أو الكويت كان لمصلحة الطبقة الحاكمة وهدفاً . وهي الطبقة التي ما زالت تحكم في الجمهوريات السوفياتية السابقة كلها — بما فيها روسيا — فالقيادات في غالبيتها هي ذاتها القيادات الشيوعية وقد غيرت جلدها لتتأبج مصالحها القديمة والمستجدة في ظل الانفتاح الاستهلاكي . وهي أيضاً الطبقة العائلية التي ما زالت تحكم العراق .

التي شاع فيها الإرهاب باسم الدين بدرجات متفاوتة أو التي سادها التشرد المرنى، هي الاقطار التي تعاني بدرجات مختلفة من الفساد بدءاً من الاختناق الاقتصادي وانتهاك بانجاعة كما هو الحال في الصومال وكان من الواضح كذلك أن السقوط الفعلي للنظام العربي في حرب الخليج لا يلازماً هولا عن السقوط الفعلي للإمبراطورية السوفياتية .

وإذا كان السقوط السوفياتي قد بدا من الأطراف، أي من شواذ أوروبا الشرقية حتى دق أبواب موسكو فيما يشبه حصار الأطراف الضعيفة للمركز القوى، فقد عاد المركز الضعيف ليؤثر سلباً في الأطراف حتى تجاوز تأثيره الحدود السالبة للإمبراطورية إلى البلقان . ومن حظ تثير أنه لم يشهد الاتحاد اليوسللاف الذي بناه طوبة طوبة وهو ينهار شظايا عرقية ومثلكية

وإذا كان النظام العربي قد تمزق بأسلوب الأواني المستطرقة بين المحيط والخليج، فإنه قد وقع في الوقت نفسه بين المطرقة الإيرانية والسندان الإسرائيلي حيث ترى كل من طهران وتل أبيب نفسها البديل للنظام العربي الراهن . هل نقول إنها ليست مفارقة أن الدولة اليهودية والدولة الإسلامية كليهما تقوم على أساس ديني ؟ لم أن المفارقة لا تصمد طويلاً أمام اللعاب

السائل حول سوق الشرق الأوسط ؟ ومن خلف الإرهاب المباشر وغير المباشر الذي تقوم الدولتان بممارسته وتصديره ؟ وكيف نفسر ازدهار الخطاب الاستهلاكي في موازاة ظهور النظم العربي ؟

لعل المفارقة الكبرى في التاريخ المعاصر أن هذا العصر والعالم الجديد الذي يوشك على الولادة، هو ثمرة انفجار الإمبراطورية السوفياتية وانفجار النظام العربي معاً، فأصبح الأمر انفجاراً عالمياً . ذلك أن الاتحاد السوفياتي السابق لم يكن إمبراطورية بالجغرافيا وحدها وإنما بالسياسة والاقتصاد والثقافة أيضاً . ومن ثم فانفجاره يتجاوز حدوده إلى التأثير في العالم بأكمله، حتى في خصومه . الانفجار السوفياتي غير خريطة العالم على المستويات كافة وخاصة على المستوى الاستراتيجي . كذلك النظام العربي فانفجاره الخفي والمعلن لا يؤثر على حدوده الاستراتيجية وحدها فهو يتصل بالعالم أوتى الات مال سواء بطاقاته المادية وفي مقدمتها النفط أو طاقاته البشرية والروحية وفي طبيعتها الإسلام . لذلك فإننا نرى عملياً بإحلال نظام الشرق الأوسط مكانه هو تغيير جوهرى في البنية الإقليمية والدولية على السواء .

والمفارقة الأخيرة أن يتجر النظامان، السوفياتي، والعربي، في

توقيت مشترك فيحدث الزلزالان انقلاباً عالمياً بعيد المدى لم تتوقف « توابعه » بعد . نعم، كانت هناك مقدمات وحشيات ومبررات، ولكن رادارات أهم مراكز الأبحاث في العالم لم تسجل « نقطة التحول » من العالم القديم إلى العالم الجديد على هذا النحو، ولم تصفنا مراد الدنيا لا بموعده الزلزال المزروع ولا حجمه ولا بقوته التدميرية .

إنه بالطبع تدمير عالم قديم يوشك على الزوال ليفسح مكاناً لبناء عالم جديد . والبشرية الآن بأسرها والكثير بأكمله بل حالة مخاض صعب، هي حالة السبيلة الشاملة . سيرة جغرافية وتاريخية وأيديولوجية . وربما كائن من أوسع تطلعاتها هذا التفتت العربي والطائفي، فلستنا بالقطع في زمن انهيار القوميات، وإنما هو التشرد العنصري . وهو التشرد الذي يرتبط منه الخطاب الاستهلاكي الجديد بخطاب الإرهاب الجديد، ليس في بلادنا وحدها وإنما في العالم أجمع ■

عبد الله



الإشترافات

نرجو مجلة القاهرة، قراءها المشتركين فيها أو الذين يرغبون في الاشتراك، أن يرسلوا الشيكات أو الموالاة البريدية باسم الهيئة المصرية العامة للكتاب .

المواجكات

نهاية الأمل وخدمة المستقبل

١٨ نهاية الأمل وخدمة المستقبل ، ٢٠ ماذا بعد ماركس ، توماس فيرانزى ،

ترجمة ، كاميليا صبحى . ٢٤ نهاية الأمل ، ادجار موران وآخرون . ٤٠ بول

كينيدى وخدمة المستقبل ، اروين ستلنسر . ترجمة : احمد صليحة . ٤٨

عودة أخرى إلى نهاية التاريخ ، اريك فيل . ٥٤ ألفن توفلر وتحول السلطة ،

لبس الربدى . ٦٦ المعرفة ... صناعة الرموز ، الفن توفلر . ترجمة : ل . ر .

نهاية الأم ل



هابرماس



التيسير



ماركس

والعميقة والعدل الذى ينشر
اجنحته على البشر اجمعين ، هي
اعدمته الاساسية حتى يبلغ البشر
ما يسميه نهاية تاريخ الماسى
والفطائع التى نعيشها حتى هذه
اللحظة .

وعن صدمة المستقبل نقدم
مراجعة كتبها الناقد والمحال
الامريكى « ارون ستلتسر » عن
المؤرخ البريطانى بول كيندى الذى
كان قد نشر كتابه الهام « صعود

مراجع فكرية جديدة تعيد
للاشتراكية شرعيتها .

وبصرف النظر عن دقة هذه
الآراء ، ومدى اختلافنا معها إلا انها
تطرح السؤال الذى يقول هو نفسه
كان مجرد الخوض فيه نوع من
انتهاك الحرمات ، وليس في العلم
حرمات .

إريك فيل ، وهو مفكر فرنسى
آخر ، يتحدث هنا عن مفهوم اخلاقي
للحرية يكون الانقلاب الجادة

قا في هذا المحور تقدم مجموعة
من النصوص والمراجعات
التي تدور حول قضيتين متشابكتين
هما قضية نهاية التاريخ والتي سبق
لنا وخصمنا لها أكثر من محور ، ثم
قضية « صدمة المستقبل » .

فيكتب « توماس فيرانزى » ، المفكر
الفرنسى مقالته « ماذا بعد ماركس ؟ »
الذى يؤكد فيه ضرورة السعى
نحو تطوير الاشتراكية على أن يكون
ذلك بعيداً عن ماركس ، لإيجاد

وصدمة المستقبل



جاردي



ميجل



كانت

بعد ذلك نقدم نص الفيلسوف الفرنسي المعاصر « إدجار موران » المعنون « التدهور » الذي يشرح فيه ما حلق بكلمة الاشتراكية من فقدان لمصادقيتها ضمن سياق انهيار البلدان المسماة بالشيوعية إلى أن تجمد المعنى درجة درجة في ظل الاشتراكية الديمقراطية ، نتبعه بنص « أرنوسير » و « جان بول جوارى » اللذين ينطلقان من نهج مختلف عن نهج « موران » في مقاربتهم لمفهوم الأهل بعد الانهيار .

في القرن القادم الذي سيتم بكتالة هائلة في السكان ، ونذرة مجففة في الموارد ، حسيما يرى . مما يهدد بتقويض النظام في العالم .

في المحور أيضاً نقدم عرضاً وإلياً لكتاب « الفن توفلر » وهو من أهم المفكرين المستقبليين في الوقت الراهن « تحول السلطة » ثم ترجمة كاملة للفصل السادس من الكتاب ، وهو الفصل الذي رأينا أنه الأكثر تمثيلاً لفكره في الكتاب .

القوى الكبرى وانهارها ، منذ سنوات فائتار لفظاً هائلاً في الدوائر العلمية حول نظريته المتشائمة لمستقبل الولايات المتحدة التي تنبأ بسقوطها مثلما أضمحلت القوى الإمبريالية الكبرى في القرن التاسع عشر ، والمراجعة عن كتاب بول كيندي الأخير « الاستعداد للقرن الحادي والعشرين » الذي يواصل فيه ما بدأه في كتابه الأول حيث يرسم صورة لما سيكون عليه الحال

نعاية الأمل وخدمة المستقبل

إذا به



ماركس

أما الثالث فهو جورج هابرماس ،
الإنسانى الجنسية ، وقد كتب ميشيل
سارتر موضحاً نظريته عن «المدى
الجماميرى» وخاصة فيما يتعلق بـ
«السلوك الاتصالي» والتي ترجمت عام
١٩٨٧ ، وقال إنها تعد أساساً لدراسات
عديدة تتناول تنظيم المجتمع السياسى
وسبل إقامة روابط اجتماعية قائمة على
العقلانية والديمقراطية .

ومن يسعون لإحياء الاشتراكية بعد
ماركس ، لا تخلو مناقشاتهم من ندوة أو
حلقة بحث ، أو مقال بمجلة أو كتاب
متداول من أحد تلك الأفكار التى
يطرحها هؤلاء الفلاسفة الثلاثة

نظرية موران عن التعقيد

ليس إدجار موران وحده مؤسس
نظرية «التعقيد» ولكنه أحد الذين
يسعون جاهدين من أجل توسيع مدى
تطبيق تلك النظرية ليتعدى «العلوم
الطبيعية» إلى «العلوم الاجتماعية» فمنذ
عشرين عاماً ، قلبت نظرية «التعقيد»
البحث العلمى رأساً على عقب ،
فأسهمت ، كما يقول «إيليا بريجوجين»
في إرساء «تفكير علمى جديد» بعيد النظر
في المفهوم القديم للحتمية . ولكى يصلح

إذا تمينا مع الحزب الاشتراكى أن
يكون الرد بالإيجاب فمن الضرورى أن
نسمى نحو تلويز الاشتراكية على أن
يكون ذلك بعيداً عن ماركس لإيجاد
مراجع فكرية جديدة تعيد للاشتراكية
شرعيتها ، إذ أن الاشتراكية إلى جانب
الماركسية ، وهو المذهب الذى ارتبطت
به تاريخياً ، لفي أزمة . وحتى من
لا يرفضون الاشتراكية في فرنسا
يريدون إشراحها وتحديثها بإسهامات
فكرية جديدة ، يسعون إليها من خلال
أصحاب النظريات الفكرية ويبرز من
أساتذة الفكر اليسارى الجديد ثلاثة
أسماء ، أولها «إدجار موران» وهو
فرنسى الجنسية ، وما يستوقف
الاشتراكيين من مؤلفاته الفزيرة
والمتنوعة ، تأملاته عن مفهوم «التعقيد»
الذى يفتح الفرصة للارتقاء بمستوى
ذكاء التعددية .

ثانى تلك الأسماء هو «جون راولز»
الأمريكى الجنسية ، ومنذ بداية ظهور
نظريته عن العدالة بالولايات المتحدة
منذ ٢١ عاماً أضحت موضع اهتمام
وعناية بالغين ، خاصة بعد أن توجهت
إلى الفرنسية منذ أربع سنوات .

« إن الاشتراكية لفي نزعة
الأخيرة ذلك ما كشف عنه
مؤخراً ميشيل شارزا ، المكلف من قبل
الحزب الاشتراكى (الفرنسى) بإعداد
مشروع جديد يهدف إلى تحديث
اليسار . ولا يسعنا سوى التسليم بما
قوله .

فالاشتراكية بصورتها الشيوعية قد
اثبتت فشلها ، كما تؤكد لنا يوماً بعد يوم
التطورات التى طرأت على دول أوروبا
الشرقية . ولقد خفت حدة الاشتراكية
الديمقراطية حتى ليصعب الآن تمييزها
عن الليبرالية . ولعل المثل الفرنسى أبرز
دليل على ذلك ، وخاصة منذ أن تغير قادة
الحزب في الثمانينيات .

فهل حان وقت التخلي عما كان ولدة
قرن من الزمان «الأسطورة القائدة
لليسار» ؟ لم لا يزال ثمة أمل في بعثه إلى
الحياة من جديد ؟ إذ أنه إنسان ندوة
عقدت في شهر يونيو الماضى بمبادرة من
مجلة «أكتويل ماركس» لم يتحرج بعض
المفكرين الماركسيين من طرح سؤال ،
طالما كان مجرد الخوض فيه ، وحتى
وقت قريب ، نوعاً من انتهاك الحرمات ؛
والسؤال هو ، هل غداً للفكر الاشتراكى
مستقبل ؟

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

ماذا

بعد ماركس ؟

العدالة كما يراها راولز :

ويقترح جون راولز في الواقع أن يركز النظام الاجتماعي على مبدئين : مبدأ الحرية ، الذي يؤكد على أهمية تساوى حق الأفراد في الصريات الأساسية ؛ ومبدأ الاختلاف أو التباين الذي يعترف بعدم التكافؤ الاجتماعي على أن يرتبط ذلك بإتاحة فرص عمل للجميع في ظل تكافؤ عادل للفرص ، بهدف تحسين أوضاع الأفراد الأكثر معاناة ومن المؤكد أن مبدأ الاختلاف هو وراء ما يشهده كتاب راولز من جدل عنيف ، بيد أنه يفتح آفاقاً شديدة الثراء . فهو يتجنب أخطاء مذهب المساواة مع رفضه الشديد لأن يتم التضييق بأحد ، أيا كان من أجل رضاء ورفاهية المجتمع بأسره ، وهو الأمر الذي قد تلجأ إليه الليبرالية الاقتصادية . ولقياس أثر تلك النظرية لابد من مراجعة كل الدلائل الخاصة بها . وبها أننا بصدد التنويه عن أهمية نظريات راولز ، فلنتذكر أنها ربما تكون أكثر النظريات تعرضاً للنقد والتعطيل ، بل إنه منذ ظهور نظريات جون ستيورات ميل في القرن الماضي لم ينشأ جدل واسع على هذا النحو في البلدان الأنجلو ساكسونية . ولا يمكن أن لا يؤيدون الاستسلام لانهار الأيديولوجيات تجاهل تلك الأفكار ومثلما حدث لنظريات ماركس في الماضي القريب ، يبدو أنه من الصعب على اليمين واليسار على حد سواء ، تحديد ملامح فكر راولز في الوقت الحالي .

لا تطرح نظرية التعقيد مجرد فكرة أن الأشياء أكثر تعقيداً مما نظن ، فالقائدة من هذه المقالة متواضعة بل تتمثل أهميتها في أنها تمنح أدوات ، أو على أقل تقدير ، كما يضيف إدجار موران ، هي ترضى منهجاً للبحث . ولن نعرض هنا بالتفصيل لنظرية موران ، ولكننا سوف نكتفى بعرض فكر واضعى لنظرية التعقيد فهم يرون : « إن ما نستطيع القيام به شيء معقد ، لهر أعدد إلى أبعد الحدود من الشيء ذاته أو بعبارة أخرى ، إذا كان البشر هم نواة المجتمع ، فالمجتمع يفوق إدراكهم لكونه معقداً كل التعقيد بالمقارنة بهم وعلى ذلك ، فعلينا أن نتقبل ما يتضمنه التاريخ من احتمالات غير مؤكدة ، الأمر الذي يسميه ميليشون نقلاً عن نوران « الحوار الثرى بين النظام والفوضى » . ويعد جون راولز أحياناً في الولايات المتحدة مفكر الاشتراكية الديمقراطية وداعياً . غير أن اليسار متمثلاً في الماركسيين يلوم عليه تكييفه السريع مع التقاوت الاجتماعي وعدم المساواة . أما اليمين متمثلاً في الليبراليين فينتقدون الدور البالغ فيه الذي يمنحه للدولة . وي طرح الفيلسوف الأمريكي بالفعل أفكاراً مفيدة لمن يريدون إقامة « اشتراكية السوق » وهو غلي حد قبول ميشيل شارزا ، يتيح الفرصة للتعريف بمشروع لا يقرن الحرية بالليبرالية ولا يخلط بين الحق والنفعية .

هذا التفكير لنهاية القرن العشرين ، وبداية القرن الواحد وعشرين لابد أن تصاحبه عملية تحليل للمجتمع تأخذ في الاعتبار التطورات المعرفية المعاصرة الأخيرة ، مثلما فعلت الماركسية إبّان ظهورها .

وقد كتب جان لوك ميليشون - مؤسس المدرسة الاشتراكية الجديدة هو وزميله جوليان دراي - يقول : « إن أزمة أفكارنا لدى أعرق بكثير مما يبدو . ولعل أخطر ما في الموضوع أن تلك الأزمة تسرى على المراجع العلمية التي يستند إليها اليسار منذ نشأته وحتى يومنا هذا لإيجاد مبرر لمشروعاته ، ويضئ جان لوك ميليشون في حديثه مبيناً الأسباب التي جعلت تلك المراجع بالية ، فيقول : طرد استلهم اليسار مادته الأولية من أحد صيور الحتمية واستخلص تعريفاً غير مكتمل لمرحلة التاريخ من خلال ما وصلت إليه العلوم الطبيعية في بداية القرن الصالى . وفي كتابه « نحو اكتشاف بداية الخلق » يلجأ ميليشون بصفة خاصة لنظرية الخلق والتي تعد أحد أشكال نظرية التعقيد - في محاولة لتجديد المادة الأساسية للفكر الاشتراكي ، منهضاً بذلك المعهر مع مبدأ الحتمية القديم المستوحى من فكر داروين ، وكذلك مع علوم الطبيعة التقليدية التي كان من نتاجها على سبيل المثال فكرة « أن الرأسمالية تولد الاشتراكية بنفس حتمية التحولات الطبيعية » .

كمفهوم متوسط الأمد لإعادة تأسيس اليسار مسروراً بالارتقاء بالمدى الجماهيري المستقل . ثم كهدف طويل الأمد لمشروع يطمح إلى إحداث تغيير اجتماعي شامل ، يتضمن البحث عن همزة وصل بين دولة القانون وتلك المساحة من «الفهم المتبادل» بين الدولة والأفراد .

وخلال الندوة التي أقامتها مجلة «اكتويل ماركس» أوضح إيف ستومير أن نموذج الاتصال الذي وضعه هابرماس ، يعرض لفكر يتعارض والركيزتين الأساسيتين للمجتمع الصالح ، أولهما : السوق الرأسمالي والدولة البيروقراطية ومع إيدائه لتحفظات شديدة إزاء النموذج الهبرماسي إلا أنه يرى أن من شأنه أن يساعدنا «في محاولة تفهيم ما سوف يكون عليه مجتمع ما بعد الرأسمالية مع عدم التعلق بهم المصاحبة والتضامن . ويؤكد «إيف ستومير» في تعقيب على حديث ميشيل شارن إنه إذا أرادت الاشتراكية أن تجد مخرجاً جديداً فعلها إحداث تغير شامل في فكرها على أن تلجأ دون تباطؤ لنظريات بعيدة كل البعد عن تقاليدها ، ولكي تثمر تلك المواجهات فمن الضروري والمفترض ألا تقع في خطأ تقديس نصوص «أساتذة الفكر» على ألا تهملها أيضاً . يزعم أن المناقشات المذهبية هي الرائدة في الوقت الحالي .■



فيالنسبة لليمين يرى روبرت نوزيك ، وهو أحد واضعي النظريات الأساسية للدولة الصغرى : أنه يتعين من الآن فصاعداً على الفلسفات السياسية أن تعمل في إطار نظرية راولز ، أو على الأقل أن تشرح سبب عدم أخذها بها . أما بالنسبة لليسار فلقد قام المسؤولون بمجلة «اكتويل ماركس» الذين سبق وأن اشرفنا إليهم في هذا المقال بمراجعة فكر ماركس في ضوء نظرية العدالة . ويسمى «جاك بيديه» جاهد إندراج آراء راولز في التاريخ مع التنبيه على أن هذا الفكر ما هو إلا «تصريف للمجتمع العادل ولا يتضمن توضيحاً لكيفية تحقيق هذا المجتمع» .

الاتصال كما يراه هابرماس .

أما المنبع الثالث لإلهام اليساركمي أعمال جوجن هابرماس . وباختصار تسعى نظريات هابرماس - من خلال مفهومى المدى الجماهيري والاتصالات - إلى إرساء مبادئ أساسية مبنية على اتفاق بين مواطنين تسود بينهم الحرية والعدالة لإضفاء صفة الشرعية على المعايير الاجتماعية . تعد تلك التماسلات عن مفهوم الديمقراطية من بين اهتمامات الاشتراكيين ، وإليك مثالان على هذا الأمر : فمع إدراك إحدى مجموعات العمل التي كونها الحزب الاشتراكي بقيادة فيليب كوركيف لحدود فكر هابرماس إلا أنها ترى إمكانية الأخذ بها

نعاية الأمل وخدمة المستقبل

نهـاية



استهلال

وتفكيرنا وأحلامنا وإن كنا فقدنا تلك القدرة البكر على النظر إلى ما هو أعمق من سطحيات النفس ، برومته وتلقائيته وعصفه وبساطته والانفعال له أو عليه . وقد نأمل كثيراً إلا أننا ننفر أن نفكر التفكير الرصين أو أن نبني الآراء والمعتقدات حول مفهوم الأمل . وإذا حدث وبيننا مفهوماً أو تصوراً حول الأمل فنبحث عن الإثبات أو البرهان الذى يدل أننا وحدنا على صواب .

ادعوا إذن للتفكير في مفهوم الأمل خلال واحدة من تلك التأملات التى ينشرها إدجار موران (١٩٢١ -) في جريدة لوموند الفرنسية العالمية من وقت لآخر أو في الأحيان الصعبة . وقد نشرت لوموند في عددها الصادر بتاريخ ٢١ إبريل ١٩٩٣ دراسة مطولة للعالم والمفكر الفرنسى الكبير تحت عنوان رئيسى هو إبطال الفكر الإنشراقى وأضافت عنواناً ثانوياً هو سؤال وجيز حددته كتبت الفيلسوف الألمانى للحروف منذ ما يقرب من قرنين من الزمن « ماذا أستطيع أن أمل ؟ » . وذلك ضمن باب « وجهة نظر » المعتاد في الصحيفة ، وسبق أن كتب العديد من المرات « إدجار موران » نفسه ومفكرون كبار



كانط

فأرملقونا بأعراس اليأس والتعبونا برقصات الاكتئاب المتتالية منذ أن زال البديل التاريخى لمتناقضات عصر الغاية الدائمة . ومنعونا أن نطمح . هرمونا من الأمل الجديد . لكننا لسنا شهداء الهزيمة فقط ، إنما نحن أيضاً كل شعوب الأرض نحاول أن نعرف معنى الأمل لكى يعود ويطفو على سطح الحاضر والماضى والمستقبل . وبالرفيم من عزيمة قرأصنة التاريخ وأصوبس الجغرافيا وأسياد اللحظة الراهنة وأعوانهم ، فالأمل أقوى من جنرالات خيبة الأمل وديابات اليأس . هو الأقوى وإن كان الأصعب .

وأعلم علم اليقين أن الناس في غالبيتهم العظمى قدأنفصسوا على نحولم يسبق له مثيل في مشاكلهم اليومية . إلا أن قضية الأمل قضية يومية ونظرية في الوقت نفسه . لذلك ادعوهم ولو لحظة للتفكير بيقين خلاها إلى ما حولهم ويتماملونه بنظرة خالى اليال لإننا لم نعد أحراراً في رؤيتنا منذ زمن بعيد وأصبحت أنظارتنا قصيرة وموجهة إلى ما تحفه أو إلى ما تهد معرفته ، لكن كلمة الأمل تدور في اهتماماتنا

نهاية الأمل وصدمة المستقبل نهاية

الأمل

نظرة من المفروض أن يتخلل الفلاسفة عن المفهوم الماركسي للإنسان والمجتمع الذي يقوم على أن التاريخ محكوم بقانون ضروري .

غير أنه وفي ظل الظروف العالمية الراهنة يصرح أن كثيراً من أفكار ماركس لا تزال حية ، وأن بعضاً منها سيظل يخصب الفكر في المستقبل . يقول : « ولو أن الماركسية تعني تكرار الماضي في صيغ جوفاء حول تفوق الاشتراكية وفشائل اليسار والدعوة إلى التقدم فإنه يجب علينا في هذه الحال أن نتخلل عن الماضي . وإذا كانت العودة إلى ما هو قديم وسيلة للتخلل الأفضل إلى العالم ، ففي هذه الحال يتوجب علينا أن ندرس كيف أنه من الممكن أن تحقق هذه التطلعات » . « ولو أن التجديد كذلك يعنى مواجهة تعديات العصر فيجب أن نبقى على هذا التجديد وأن نعمل به » .

وفي جميع الأحوال سواء أكانت حالة أو مضنية ، فعلينا حسبما يقوله إدجار موران أن نتكيف مع الحاضر والمستقبل معاً . كما يقترح على الفلاسفة أن يتحلىوا في تفكيرهم من تصور الإنسان على نسق أسطورة « بروجيئوس » كما كتب الشاعر « شيلي » وأن ينظروا إلى الإنسان من منظور المستقبل ، موضحاً أنه وإن رفض التسليم بفكرة « الحسن العالم » فهو لا يرفض في الوقت نفسه

إدجار موران ينظر إلى مفهوم التحرر البشري من منظور أخلاقي وينطلق من التساؤل مثلك الجوانب الذي قدمه كنت في القرن الثامن عشر حيث قال إن الفلسفة جواب على مجموعة من الأسئلة أهمها على الإطلاق : « ماذا يجب عليّ أن أعرفه ؟ » و « ماذا يجب عليّ أن أعمله ؟ » و « ماذا في مقدوري أن أمله ؟ » .

وأما عن السؤال الأول الذي يتصل بواجبات المعرفة الإنسانية فيقول إدجار موران إن مفهوم للمعرفة الذي قامت عليه فلسفة ماركس قد أصبح من اليوم فصاعداً بلا أهمية ولا يمكن أن يبقيه الفلاسفة المعاصرين . بالأخذ بعبارة قابلة للنظرية الطمعية للخطا الذي التصق في القرن العشرين باسم الفيلسوف كارل بوبر . وقد كان بوبر أول من وجه هذا النوع من النقد لفكر ماركس وهيجل معاً في المجتمع المفتوح وأعداؤه (١٩٤٥) وغصص النزعة التاريخية (١٩٥٧) .

وبدعا إدجار موران إلى توظيف مقولات هي مقولات عالم الفيزياء المعاصر « ألبيا بريجوجين » وما قدمه من طروح جديدة في مجال نظرية الزمان والظواهر المنكمكة . وأكد موران أن مصير الفلسفة المعاصرة مرهون بالاستناد إلى هذا المفهوم الجديد للمعرفة الطمعية . كما أصبح في

غيره في ظروف مختلفة ومناسبات سابقة .

وأظهر إدجار موران تقاليداً معزجاً باليأس في سياق حديثه وضمن التفتيق في معنى إحياء الأمل من جديد بعد انهيار الاشتراكية وأعرب عن أماله وتطلعاته لتغيير المشروع الكبير ناظراً من زاوية خاصة شديدة الخصوصية .

فإدجار موران ليس فيلسوفاً ماركسياً . وترك الحزب الشيوعي الفرنسي منذ ما يقرب من نصف القرن . ظل فيه في الفترة الواقعة بين الدفاع عن موسكو وقبل الانتصار في ستالينجراد . أي أن انضمامه إلى الحزب كان مربوطاً بانفجار الحرب العالمية الثانية ويضرب مقاومة الغزو النازي الألماني . أما في عام ١٩٥١ فقد طرد من الحزب بسبب نقده الواقعية الاشتراكية وضروجه الجذري على المقولات المرتبطة بها كما يرى هو شخصياً في كتابه النقد الذاتي (١٩٩١) .

وبغض النظر عن هذه الجزئية فإن إدجار موران ليس من طراز مفكر كلويس التوميسر ولا من فصيلة فيلسوف كروجيه جاردى ولا من نوع هنري لوفيفر الذين اختلفوا جميعاً مع الحزب ولكن في إطار الفلسفة الماركسية حتى عتية أحداث ١٩٦٨ . وإنما

أن يكافح الناس من أجل « عالم أفضل » .

ومما ينبغي أن نذكره حول إدجار موران نفسه أنه كتب في مجالات متعددة . كتب في التاريخ الستة الصفر في تاريخ ألمانيا . كتب عن النجوم والسينما والإنسان المخيل . إلا أن الإنسان كان همه الأساسي . فكتب الإنسان والموت ومدخل إلى سياسة الإنسان والنموذج المفقود أو الطبيعة الإنسانية ووحدة الإنسان . وأضاف في الآونة الأخيرة وبالتحديد في مايو من هذا العام الأرض الوطن . لكنه كتب أيضاً في المنهج العلمي الجزء الأول طبيعة الطبيعة (١٩٨١) والجزء الثاني حياة الحياة (١٩٨٥) والجزء الثالث معرفة المعرفة (١٩٨٥) والجزء الرابع الأفكار (١٩٩١) .

وإدجار موران الذي يبلغ من العمر ٧٢ سنة درس بجامعة تولوز في جنوب فرنسا وحصل على الليسانس في التاريخ والجغرافيا والقانون جميعاً ويشغل منذ أربعين عاماً منصب مدير أبحاث بالمركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية . كما يشغل الآن منصب مدير مركز الدراسات متعددة الفروع العلمية سواء كان فرع علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا أو مخفف علوم السياسة وذلك بالدرجة العليا

للدراسات في العلوم الاجتماعية بباريس . فضلاً عن أنه واحد من المفكرين الكبار الذين يدورون في فكر قصر الإليزيه ، أي واحد من المقربين للرئيس الحالي فرنسوا ميتران .

وفيما يلي نص إدجار موران الذي نتججه هنا ترجمة كاملة .

التدهور

تدهور معنى كلمة اشتراكية تام التدهور في ظل انتصار الاشتراكية ثم فقدت الكلمة مصداقيتها تمام الفقدان ضمن سياق انهيار الاشتراكية إلى أن تجرد المعنى درجة درجة في ظل الاشتراكية الديمقراطية التي استنفدت جميع طاقاتها في كل بلد حكمته . ونستطيع أن نقول : هل استخدام الكلمة ضروري بعد ؟

غير أن ما يظل وما يبقى هو التطلعات التي حُيرت عن نفسها باسم هذه الكلمة . وهي التطلعات الغوضوية والأكوية نحو تحقيق الإنسان لنفسه ونحو مجتمع أفضل .

وكانت الاشتراكية قد تعطلت بطاقة هذه التطلعات خلال القرن الماضي والقرن العشرين وأضافت لذلك أملاً كبيراً . والأمل الذي مات اليوم لا يمكن أن يحيا من جديد كما هو فهل نستطيع أن نبدع أملاً جديداً ؟

والواجب علينا اليوم أن نرجع إلى الأسئلة الثلاثة التي طرحها كنت قبل قرنين من الزمن ، « ماذا نستطيع أن أعلم ؟ » و « ماذا يجب أن أعمل ؟ » و « ماذا يجب أن أمل ؟ » .

أما الاشتراكيون في القرن التاسع عشر فقد فهموا على النحو المستقيم التناغم بين هذه الأسئلة جميعاً . ولم يجيبوا على السؤال الثالث إلا بعد أن ساءلوا معارف عصرهم وليس فقط الاقتصاد ، ولم ينصروا فقط في حدود تحليل المجتمع وإنما سبروا أغوار الإنسان والعالم . وقد كان المشروع البشري الكامل والأكثر تركيياً هو مشروع كارل ماركس وفريدريش أنجلز . وعلى الأسس المعرفية صاغ ماركس فكرة يمتلك المعنى واليقين والأمل للرسالة الاشتراكية والشيعية .

فالיום ، المشكلة ليست ما إذا كانت « العقيدة » الماركسية قد ماتت أم لا ، وإنما الاعتراف بأن الأسس المعرفية للفكر الاشتراكي لا تساعدنا على فهم العالم والإنسان والمجتمع .

بالنسبة لماركس كان العلم يزودنا باليقين . أما اليوم فنحن نعرف أن العلوم تزودنا باليقينات الموضعية ، وأن النظريات تصبح علمية ، حينما

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية

الأمل

الفرد والمجتمع البشرى ملكينات غير بديهية تستطيعان أن تقوموا بأفعال غير متوقعة وخلاقة .

تكرار وبراجماتية

وكان تصور ماركس للإنسان أحادي الجانب وفقيراً لأنه لا الخيال ولا الأسطورة كانا جزءاً من الواقع الإنسانى العميق ولأن الكائن البشرى في نظره كان إنساناً تلقينياً بلا حياة داخلية ولا تمعدات وإنما كان كائناتاً منتجاً كبريميثيوس يتجه بشكل مباشر نحو قلب الآلة والسيطرة على الكون . في حين كما رأى مونتاني وبسكال وشكسبير أن الإنسان كائن عاقل وغير عاقل ، أى أنه كائن معقد ومتمدن يحوى بداخله عالماً من الأحلام والخيالات .

وكان ماركس يولى الأهمية القصوى في تصويره للمجتمع إلى قوى الإنتاج المادى ، وكان مفتاح سيطرة السلطة على المجتمع في امتلاك قوى الإنتاج ، بينما لم تكن الأفكار والأيديولوجيات ومن بينها فكرة الأمة سوى بنيات فوقية بسيطة البقاء وهمية المضمون . كما لم تكن الدولة سوى أداة في يد الطبقة المهيمنة ولم يكن الواقع الاجتماعى سوى سيطرة الطبقات والصراع الطبقي ، فضلاً عن أن كلمة رأسمالية كانت تكفى تماماً لتعليل

تجناز امتحان الخطأ ، أى أن اليقينيات ليست يقينية . وحول القضايا الأساسية تقضى المعرفة العلمية إلى مفنونات من غير الممكن أن نكشفها .

وبالنسبة لماركس كان اليقين العلمى يلقى التساؤل الفلسفى ، أما اليوم فنحن نرى أن جميع مظاهر تقدم العلوم تحيى الاسئلة الفلسفية الأساسية .

وبينما كان ماركس يعتقد أن المادة هي الواقع الأول في الكون ، تبدو المادة اليوم وكأنها أحد مظاهر الواقع الفيزيقي متعدد الأشكال والذي يتجلى أيضاً في الطاقة والتنظيم .

ولى حين كان ماركس يرى أن العالم حتمى وإن في مقدوره أن يستخلص المصير ، أصبحنا اليوم نعرف أن العالم الفيزيقي والبيولوجي والإنسانى يتطور كل بطريقته ووفقاً لجدل النظام والفوضى والتنظيم . وهو الجدل الذى يحتوى على تقلبات وتقاطعات وغيره من المظاهر المهددة جميعاً في خاتمة المطلق بالدمار . وكان من غير الممكن أن يتصور ماركس مفهوم الاستقلال والحرية في إطاره الحتمى . أما اليوم فنستطيع أن نتصور على نحو علمى التنظيم الذاتى والإنتاج الذاتى فضلاً عن أنه أصبح في مقدورنا أن نهمم أن

مجتمعاتنا التى هي في الواقع متعددة الجوانب . أما اليوم فكيف لا نرى أن هناك مشكلة خاصة بطبيعة سلطة الدولة وأن هناك واقعاً اجتماعياً وأسطورياً عظيماً عنوانه الأمانة وأن هناك واقعاً خاصاً بالأفكار ؟ كيف نفرض النظر عن الخصائص المعقدة ومتعددة الجوانب والابعاد في الواقع الإنسانى الاجتماعى ؟

وكان ماركس يعتقد أن العقلانية العميقة للتاريخ ول التقدم الوجه بالطم . كما كان متيقناً من أن المهمة التاريخية للبروليتاريا هي خلق المجتمع غير الطبقي والعالم الاخوى . أما اليوم فنحن نعرف أن التاريخ لا يتقدم على نحو عادى وإنما بالانحرافات التى تقويه وتميل به . ونعرف أن التقدم ليس يقينياً وأن أى تقدم مكتسب إنما هو هش ، ونعرف أن الإيمان بالمهمة التاريخية للبروليتاريا هو إيمان غيبى وليس إيماناً طمياً ، بل هو نقل للخلاص اليهودى والمسيحى إلى حيلتنا الأرضية والذي كان وعداً في السماء بعد الموت . وما لا شك فيه هو أن هذا الوهم كان الوهم الأكثر تراجيدياً والأكثر تشويهاً بين جميع الوهميات .

إن كثيراً من أفكار ماركس تخصب وتستغل تخصب لكن لنس فكره تلتجرت . الامس إذن التى أسست

كافة . فهي جميعاً إيمان إلهي في التقدم .

أذلك ينبغي أن ننزع الإيمان التراجيدي في الخلاص الأرضي . علينا أن نعرف أنه إذا كان صحيحاً أن التاريخ يخضع إلى حتميات مختلفة (التي تتداخل أغلب الوالت وتثير الفوضى) فالتاريخ أصبح غير منعكس وصار يعرف التقاطعات غير المتوقعة . كما أنه علينا أن نعرف أن فعل الحكم فعل قيادي حيث في القيادة هو فن قيادة النفس في ظروف غير يقينية والتي قد تصبح ظروفها درامية . والبدء الأول في علم البيئة العملي يقول لنا إن جميع الأفعال تهرب من نوايا صانع الفعل لكي تدخل في لعبة التأثيرات المتبادلة للبيئة وقد تؤدي إلى نقائص النتيجة المتوقعة .

ونحن في حاجة ماسة إلى فكر يستطيع أن يلتقط تعدد الأبعاد للوقائع المختلفة وأن يكشف النقاب عن قضايا لعبة التفاعل والتأثير المتبادل أو العكس وأن يجابه التعقيدات بدلاً أن يستسلم للشائعات الأيديولوجية أو للتشوهات التكنولوجية . إذ لا تكشف التكنولوجيا إلا عن وقائع تم تفتيتها بشكل اعتباطي . كما يغض منظور التكنولوجيا البصر عما لا يقبل

المعنى المزدوج لكل منهما . وأما الماضوية فإذا كانت تعني التكرار المعاد لتجارب جوفاء حول تفوق الاشتراكية وبفضائل اتحاد اليسار والدعاء إلى « قوى التقدم » ، ففي هذه الحال ينبغي أن نتخلص من هذه الماضوية . وإذا كانت تعني تجذير الطموحات في عالم أفضل ، ففي هذه الحال ينبغي إذاً أن نفحص ما إذا كان وكيف من الممكن أن نجيب على الأسئلة التي تطرحها هذه الطموحات . وإذا كان التحديث يعنى التكيف مع الحاضر ففي هذه الحال فهو غير متكيف بشكل جذري لأن المقصود من التحديث هو التكيف مع الحاضر لكي نحاول أن نتكيف مع حاجتنا . وإذا كان التحديث يعنى مجابهة تحديات العصر الراهن ، ففي هذه الحال ينبغي أن تكون حدثين بحماسة .

وعلى أي حال فليس المقصود من التحديث التكيف مع الطغرف فحسب وإنما المقصود أيضاً من التحديث إعداد المستقبل . وأخيراً تجدرني أشير إلى أن الحديث في ذلك المفهوم بمعنى الإيمان في التقدم للمضمون وفي حتمية التقنيات إنما هو معنى للحدث قد تم تجاوزه بالفعل .

والمؤكد من الآن فصلاً هو أنه ينبغي أن تتخلى عن قوانين التاريخ

الأمم الاشتراكي تفجرت . ومكانها لم يعد هناك أي شيء سوى بعض التعبيرات المعادة . وبراجماتية تتغير بين ليلة وضحاها . وبدلاً من النظرية المتماصلة والمنطقية أصبح لدينا « سلطة » روسية من الأفكار المسبقة حول الحداثة والاقتصاد والمجتمع والإدارة . يحيط الحكم أنفسهم بالخبراء ويخرجي أقسام الإدارة والتكنوقراط ويمتخصني الاقتصاد . ويسلمون بالمعرفة الجزئية التي يمتلكها الخبراء والتي تبدو لهم مضمونة طعياً وجامعياً . وصاروا يفضرون النظر عن التحديات الحضارية الكبرى ومجموع المشكلات العظمى . والبوصلة أصبحت الاطلاع الدائم على استطلاعات الرأي وزل المشروع الكبير .

وتحول الاشتراكية إلى الإدارة الجيدة لم يستطع أن يكون سوى حصر لأردأ أجناس الأساليب الإدارية التي تتغير من ليلة وضحاها وتساهم في تدمير أسس الأمل فضلاً عن أن الإدارة ليس في مقدورها أن تحل المشكلات الأكثر أهمية .

التحديث لا يكفي

والحوار الدائر حول الماضوية والتحديث إنما هو حوار مغلوط بسبب

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية

الأمل

الخنوع إلى منطق الكم فضلاً عن
جهلهم للمعتقدات الإنسانية .

ونحن في حاجة ماسة إلى التخلص من
العقلانية المزيفة لأن الحاجات
الإنسانية ليست فقط اقتصادية وتقنية
وإنما هي أيضاً شعورية وأسطورية .

من برومينيوس إلى الإنسان
الواعد

وكان الاتفاق الأصلي للاشتراكية
إنسانياً يتصل بالإنسان ومصيره
وعالمياً أممياً وحضارياً يتصل بضم
الجسم الاجتماعي وبإلقاء وحشية
استغلال الإنسان للإنسان . ونستطيع
ويتوجب علينا في الوقت نفسه أن نتجرّد
لنكرنا في هذا المشروع جنباً إلى جنب مع
تبديل عناصره .

وكان المفروض أن يجد الإنسان عند
ماركس خلاصه بإزالة الاغتراب بمعنى
أنه يتخلص بالتحديد من كل ما هو
غريب عنه وبالسيطرة على الطبيعة .
لأن فكرة الإنسان غير اللقرب فكرة
غير عقلانية لأن الاستقلال والتمعية
لا ينفصلان . فنحن نخضع إلى كل
ما يغيثنا وينميها . ما نمتلكه يملكنا ؛
الحياة والجنس والثقافة . أما فكرة
التحرر المطلق والسيطرة على الطبيعة
والخلاص على الأرض فإنها هي فكرة
نحتها الجنون المجرد .

يضاف لكل ذلك أن التجربة
التاريخية في القرن العشرين قد أثبتت
أنه لا يكفي أن نقب طبقة مهيمنة أو
أن نقيم الملكية الجماعية للأدوات
الإنتاج لكي نخلص الكائن البشري من
السيطرة والاستغلال . فبني السيطرة
والاستغلال تتجذر في الوقت نفسه
عمقا وفي صورة معقدة .

ونستطيع أن نأمل في بعض التقدم
إذا واجهنا المشكلة من جميع
جوانبها .

وان نستطيع تصفية لا اليأس
ولا الموت وإنما نستطيع أن نطرح إلى
تقدم في العلاقات بين البشر والأفراد
والمجموعات والإثنيات والأمم . وليس
التخلي عن التقدم المضمون وقوانين
التاريخ تخلياً عن التقدم وإنما
التسليم بخاصيته غير اليقينية
والهشة . وليس التخلي عن أفضل
العوامل تخلياً عن العالم الأفضل .

فهل من الممكن أن نتصور في هذا
الإطار سياسة غايتها أن تواصل وتطور
عملية الأنسة بمعنى تحسين العلاقات
بين البشر وتحسين المجتمعات
البشرية ؟

أما اليوم فنحن نعرف أن هناك
طاقات خافية للكائن البشري لم يتم
حتى الآن كشفها وإنما نعيش بعد فيما
قبل تاريخ العقل البشري .

وبما أن الطاقات الاجتماعية متصلة
بالبطاقات الدماغية فإن أهدأ
لا يستطيع أن يضمن لنا أن مجتمعاتنا
قد استغلت جميع طاقاتها في سبيل
التحسين والتغيير وإنما قد وصلنا إلى
آخر خطوط التاريخ .. فضلاً عن أن
تطورات التقنيات قد ضيقّت الأرض
وسمحت لجميع نقاط الأرض أن تتصل
بشكل مباشر فيما بينها وأعطت
الأدوات لتقنية الأرض كلها وتأمين
أدنى درجات المعيشة لجميع سكانها .

ولكن الطاقات الدماغية للكائن
البشري عظيمة ، ليس فقط لأنها
تستطيع أن تقوم بالأفضل وإنما أيضاً
لأنها تستطيع أن تقوم بالأسوأ . فإذا
كان الإنسان العارف يمتلك منذ بدء
الكون دماغاً مستعاراً ويتوسل
وبسكال ويوشكين فقد كان يمتلك أيضاً
دماغاً هتاراً وسائلاً ... وإذا كان في
مقدورنا أن نطور الأرض ففي مقدورنا
أيضاً أن ندمرها .

من الأهمية إلى الأرض الوطن

وتأسيساً على ذلك ليس هناك تقدم
مضمون مقدماً وإنما هناك إمكانية غير
يقينية مرتبطة على نحو كبير بالوعي
والإرادة والشجاعة والحظ ... وقد
أصبح الوعي ضرورياً وحاسماً . كما
تعيد الإمكانية الإنسانية والاجتماعية

في التقدم مفيداً الأمل ولكن بدون يقين علمي ولا وعد قاريضي .

كان الفكر الاشتراكي يريد ان يضع الإنسان في العالم . لكن وضع الإنسان في العالم تغير في غضون ثلاثين عاماً الماضية أكثر مما تغير بين القرن السادس عشر وبداية القرن العشرين . فقد فقدت أرض البشر كونها القديم وأصبحت الشمس نجماً صغيراً للغاية بين عدة مليارات من النجوم ضمن كون في انتشار وفقدت الأرض الكون وصارت كوكباً صغيراً به حياة دافئة في فضاء متجدد حيث تطفئ النجوم بعضها البعض بعنف كبير وحيث تلتهم النقاط السوداء بعضها البعض . وفقط

في هذا الكوكب الصغير نجد حسبي نعرف حياة وفكر وأهياً . إنه الحديقة المشتركة بين الحياة والبشرية . إنه البيت المشترك بين جميع البشر كافة ، والهدف هو كشف صلتنا الجوهرية بمجال الحياة وإصلاح الطبيعة . والفاية هو التخلص عن حلم برونيتيس ، أي عن حلم السيطرة على الكون في سبيل التطلع إلى إقامة الجنة على وجه الأرض .

وهو الأمر الذي يبدو ممكناً لاتنا نعيش في العصر الكوكبي حيث تتداخل فيه جميع الأجزاء . ولكن الصنوع الاساسيين للعصر الكوكبي هم السيطرة والحرب والدمار . فتن

لا تزال نعيش في العصر الحجري من تاريخ الأرض . إلا أن الاشتراكية وصلت منذ بداية القرن التاسع عشر بين النضال ضد وحشية السيطرة والاستغلال وبين الطموح إلى جعل الأرض الوطن الإنساني الكبير .

لكن على الفكر الكوكبي الجديد الذي تضرب جذوره في الامية أن يقطع مع مظهرين أساسيين من مظاهر الامية . أما أولهما فهو النزعة العالمية المجردة والتي تتمثل في عبارة : « العمال بلا وطن » . وأما ثانيهما فهو النزعة الثورية المجردة والتي توجهها عبارة : « فلنقطع مع الماضي » .

وعلياً أن نفهم أي حاجات كبيرة وهامة تطالب فكرة الأمة . وعلينا أن نعارض بين الكوكبي وبين الأوطان وإنما أن نربط طردياً بين أوطاننا وعائلتنا وأقاليمنا وأمننا وقاراتنا وبين الكوكب الملموس أو الوطن الأرضي . ويجب ألا نعارض من الآن فصاعداً بين المستقبل النوردي وبين الماضي وما يسوده من عبوديات وغييبات فجميع الثقافات لها فضائلها وتجاربها واحكامها في الوقت نفسه الذي تمتلك فيه الثغرات والجهل . بالتجذر في الماضي تجد المجموعة البشرية الطاقة لجابهة حاضرها وإعداد المستقبل . فألبحت عن مستقبل أفضل يجب أن

يكمل لا أن يعارض التجذر في الماضي . فالتجذر في الماضي الثقافي ينشل في نظر كل منا ضرورة تعمق الهوية . ولا يعارض هذا المفهوم الهوية الإنسانية والوطن الأرض ليس وطناً مجرداً بل هو مصدر الإنسانية .

وخاصية ما هو إنساني هي الوحدة المتعددة ، أي الوحدة الجينية والدماغية والعقلية والشعورية للإنسان العارف والمختل التي تعبر عن إمكاناته العديدة من خلال تعدد الثقافات . والتعدد الإنساني كتنز الوحدة الإنسانية التي هي بدورها كتنز التعدد الإنساني .

كما أنه ينبغي أن نقيم الاتصال الحي والدائم بين الماضي والحاضر والمستقبل وأن نصل الاتصال الحي والدائم بين التقدرات الثقافية والإثنية والقومية والكوكبية الملموسة على الأرض التي هي وطن الجميع .

ومن هنا نجد أنفسنا أمام امر هو نشر الحضارة في الأرض وإقامة التضامن الإنساني جنباً إلى جنب مع احترام الثقافات والأوطان .

وهنا أيضاً تقوم التحديات الكبرى والتهديدات التي لم يكن من الممكن تصورها في القرن التاسع عشر . كان العالم محكوماً في ذلك الوقت بالوحشيات القديمة التي فجرها

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية

الأمل

والمركزية الإثنية والبربرية وانعدام التفاهم المتبادل . كان مرادها إقامة التضامن بين مختلف أفراد المجتمع . وقد نجحت أحياناً بواسطة دور الدول (دولة الرفاهية) لكن لم تستطع أن تجتنب تصفية التضامن نفسه بين الأفراد والمجموعات في الحضارة المدنية .

كما كانت الاشتراكية تهدف إلى تعميم الديمقراطية في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية . إلا أن الصيغة السوفييتية قد قضت على الديمقراطية نفسها ولم تستطع الصيغة الاشتراكية أن تمنع الانحطاط الديمقراطي أن يقضى على حضارتنا من الداخل لأسباب مختلفة .

والمشكلة الأعمق التي تطرح نفسها على وجه الخصوص هي تلك المشكلة التي أثرت بسبب ومن أجل ما كان يبدو ضرورياً أن يضيفه التقدم المعظم والمقوِّص للحضارة . فبعد القلق الذي راه فرويد متصلاً بكل حضارة تطوّر من داخلها جذور انحطاطها فإن هناك قلقاً جديداً في الحضارة ، نشأ نتيجة التطورات المدنية والتقنية والبيروقراطية والصناعية والرأسمالية والفردية الخاصة بحضارتنا .

لم يصف التطور المدني التطور الشخصي والحريات والتنزه فحسب ،

— التطور السريع وغير الحكم للتكنولوجيا والعلم ،
— التطورات الكبيرة للتكنولوجيا والبيروقراطية معاً ،
— التطورات الضخمة الخاصة بسيادة السلع والعمل ،
— المشكلات التي تتعقّب يوماً بعد يوم نتيجة التعميم المدني في العالم .

ويجب أن نضيف إلى ذلك ما يلي :
— الاضطرابات الاقتصادية والسكانية ،
— السقوط أو تردى الديمقراطية ،
— الاضطراب المزدوجة والتي تتصل بالتوحيد الحضاري الذي يحطم التعدد ،
— الثقافى والتي تتصل ببلقة الإثنيات التي تجعل من الحال بناء حضارة إنسانية مشتركة .

وهنا يثار إشكال الحضارة .

سياسة الحضارة

كانت الاشتراكية تقترح بعد ما استعادت وطوّرت مشروع الثورة الفرنسية والمركزة حول الشعار المثلث والمكون من الحرية والمساواة والإخاء ، كانت تقترح إذن سياسة للحضارة مصيرها تصفية وحشية العلاقات الإنسانية واستغلال الإنسان واعتباطية السلطات والمركزية الذاتية

التاريخ البشرى بالحروب والكراهية والوحشية والمقد والتطرف الدينى والقوى . ويبدأ العلم والتقنيات والصناعة وكانها تحمل بإمكانية تصفية هذه البربريات القديمة وانتصار الحضارة . ومن هنا نشأ الإيمان المضمون في تقدم قيسرية رغمًا عن بعض العرقلة في الطريق .

وأما اليوم فيبدو أكثر فاكثراً ويوضح أن تطور العلم والتقنيات والصناعة ملتبس الدلالة أو مزدوج الدلالة دون أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان أفضل عنصر فيها أو أسوأها هو الذى سوف ينتصر . فتصاحب التحليلات العظيمة التي تضيفها المعرفة العلمية مظاهر انحطاط معرفي يتصل بالتخصص ويمنعنا أن ندرك ما هو سياتى وما هو كوكبي . والسلطات التي أنجبها العلم إنما هي ليست مصلحية لحسب بل هي أيضا سلطات للتدمير والمناورة . وقد بين التطور التكنولوجى والاقتصادى الذى حلم به وعمل على تحقيقه مجموع العالم تقريباً وفي كل مكان حدوده وخطه .

وها هي التحديات الكبرى التي يتحداها كل مجتمع والبشرية جمعاء :

— إن التطوير التكنولوجى والاقتصادى لا يكفى ؛

بل أضاف إلى الحضارة الانعزالية اللاحقة على فقدان أشكال التضامن القديمة وعبودية الضغوط التنظيمية الحديثة .

وأدى التطور الرأسمالي إلى تعميق السلمة إلى حيث كانت تمسود للوهبة والخدمة المجانية والممتلكات المشتركة غير العملة ، مما حطم الكثير من أنسجة التضامن .

ولفرضت التقنيات في قطاعات من الحياة الإنسانية وازداد يوماً بعد يوم بمنطق الماكينة الصناعية التي هي ميكانيكية وحتمية ومتخصصة ومؤقتة زمنياً . ولم يضيف التطور الصناعى ارتفاع مستوى المعيشة فحسب ، بل ساهم في خفض نوعية المعيشة وساهم في الثلوث الذى ينتجه والذي بدأ يهدد الحياة على الأرض .

وهذا التطور الذى بدأ إلهياً في نهاية القرن الماضى يحوى من الآن فصاعداً خطرين يهددان المجتمعات والبشر معاً . أما الخطر الأول فهو خارجى يأتى من التدهور البيئى . وأما الخطر الثانى فهو داخلى ويأتى من تدهور مستوى المعيشة ويميل تطور منطق الماكينة الصناعية في المصانع والمكاتب وغيرها من قطاعات الحياة الاجتماعية إلى تعميق النموذج الموحد والمجهول . ومن هنا إلى تحطيم التضامن .

ويثير ازدهار التقنيات الجديدة وبخصوصها العقول الالكترونية اضطرابات اقتصادية وبالطالة في حين أن في مقدورها أن تصبح تحريرية بشرط أن يصلح التحول التقنى تحولاً اجتماعياً .

وفي هذا السياق نشأت أزمة التقدم ومفوضيات المستقبل التي حصرتها الحياة في حدود النهوى وحوالت التجرد إلى أصوليات أو إلى قوميات مغلقة .

ومن هنا مشكلات الحضارة الكبيرة التي من المفروض أن تحرك الناس في سبيل اتسنة الديمقراطية واتسنة التقنيات والدفاع عن الإغاء وتطويره فضلاً عن تطور التضامن .

وكل هذه التحديات ، التصدى الإنسانى والتحدى الكوكبى والتحدى الحضارى ترتبط فيما بينها جميعاً ضمن التحدى الأكبر الذى يقف أمامنا في نهاية هذا القرن في أرجاء المعمورة كافة ألا وهو اتحاد وحشيتين ، الوحشية القديمة التي تأتى من أعماق العصور والأقوى الآن على خلاف الماضى ، والوحشية الجديدة المجددة والمجهولة والتي تخضع للماكينة ومنطق الكم .

واليوم يلحتم الوعى بالجماعة المرتبطة بمصير الأرض وهويتنا الأرضية بالوعى بالمشكلات الكوكبية

والأساسية المطروحة على البشرية جمعاء .

واليوم لمنن نعيش عمر الأخطار المميتة جنباً إلى جنب مع طاقات التحطيم والتعطيم الذاتى بما في ذلك الطاقات النفسية التي عهورت بعد الفترة الوجيزة الواقعة بين عام ١٩٨٩ وبين عام ١٩٩٠ ، وذلك على نحو جديد تمام الجودة .

الأرض بأكسنة . أزمة التقدم أصابت البشرية كلها وأدت إلى انقطاعات في كل مكان وخلخلات التفصيلات وحددت الانفصالات الفردية وأشعلت الحروب . ولذلك يفقد العالم اليوم الرؤية الشاملة ومعنى الصالح العام .

وأصبح الهدف الأساسى والشامل لأية سياسة تتطلع ليس إلى التقدم فحسب وإنما أيضاً إلى بقاء الإنسانية ، هو نشر الحضارة وتغيير الجنس البشرى إلى جنس أكثر إنسانية .

والأمر الثالثه حقاً أن يبحث الاشتراكيون ، عن حال يبدون فيه أنهم أصبحوا بداء عصر النظر عن تجديد وتحديث أو عن اشتراكية ديمقراطية جديدة بينما يواجه العالم وأوروبا وفرنسا مشكلات كبرى هي مشكلات نهاية الأزمنة الحديثة .

نهاية الأمل وخدمة المستقبل

نهاية

الأمل

الشيء الجديد

ولما أرنو سبير وجان بول جوارى فهما ينطلقان من متوج مختلف شبه الاختلاف التام لمقاربة مفهوم الأمل بعد الانهيار . وهما يفكران ، كما سوف يتضح من النص الذى نقدمه هنا الترجمة الكاملة اعتماداً على شيء جديد عنوانه الماركسية الحية . وهما رغماً عن الفضل لايسكتان ولا يكتان من المحاولة أبداً ويبلوران هنا تصوراً للأمل بعد رحلة طويلة مع الماركسية عن مدح للسياسة (١٩٨١) ودعوة إلى الفلسفة الماركسية (١٩٨٣) والانقلاب مستمر (١٩٨٥) والتفكير فى الثورات (١٩٨٩) وأبجدية التعددية (١٩٩٣) . ترى هل هناك أمل ممكن ؟ وما هو .

مبدأ الأمل

لماذا الحديث عن الكلية الآن ؟ لأن عصرنا هو عصر إعادة تجديد القناعات التقدمية فى حركة العالم نفسه ولأن اليوم كل ما يميل نحو تخليد الهوة بين الوضع السيئ للعالم حيث يبدو الانحطاط الحضارى وبين أصل الشعوب فإنما يعترض نهضة الشيوعية المنطوق إليها أخيراً انطلاقاً من حركة الواقع وليس انطلاقاً من

دائماً فى لحظات التاريخ الدرامية حيث كانت الأحداث الكبرى والإيجابية غير محتملة قبل حدوثها . فعل سبيل المثال لا العصر ، هكذا كان انتصار أثينا على الفرس فى ٤٩٠ - ٤٨٠ قبل الميلاد ومن هنا نشأت الديمقراطية وبقاء فرنسا فى ظل شارل السابع وإنهيار الإمبراطورية الهنترية فى عام ١٩٤١ بسقوط الإمبراطورية السوفيتية فى عام ١٩٨٩ .

إن الأمل يتأسس على الإمكانيات الإنسانية غير المكتشفة ويعتمد ما هو غير محتمل . لم يعد الأمل مريباً بنهاية العالم والصراع الأخير . إنه الأمل الشجاع ، الكفاح الأول الذى يقتضى إصلاح التصور برؤية العالم والمعرفة المتناسكة وتهذيب الأخلاق . وعمل الأمل أن ينشط ليس المشروع لحسب ، وإنما أيضاً المقاربة الأولية ضد القوى الكبرى الوحشية المندفعة . ومن يتحدى ذلك سوف يأتى من مختلف الأفاق بغض النظر عن اللافته التى سيتجمعون وراها . لكنهم سيكونون الصناعات المعاصرين للتطلعات التاريخية العظمى التى غلت فترة من الزمن الاشتراكية سيقومون من جديد الأمل على اقدامه .

إقامة الأمل على اقدامه

والمقصود من الأمل هو إعادة التفكير وإعادة الصياغة ضمن لغة متماسكة لتصوير التطور الإنسانى (وهما أيضاً جنباً إلى جنب مع احترام واستيعاب إضافات الثقافات الأخرى غير الثقافة الغربية) .

وعلى أن نعى بالمغامرة الجنوبية التى تقودنا إلى الانهيار وإن نهضت عن ضبط العملية فى سبيل التحول التصيرى والضرورى .

فنحن فى معركة كبيرة بين التفسان وبين الوحشية . نحن نعيش تاريخاً مهزوزاً ومنسجماً حيث لا شيء يبدو محسوساً فنادماً .

وإنقاذ الكوكب المهدد نتيجة التطور الاقتصادى ضبط ومراجعة التطور التقنى . تأمين التطور الإنسانى . نشر الحضارة فى الأرض . هذا هو ما يعد ويغير الطموح الاشتراكي الأصل . هذا هو الأفاق الكبير الذى لم مقدوره أن يغير الطاقات .

ومن جديد ولى لغة درامية يثار السؤال : ماذا نستطيع أن نأمل ؟

تؤدى العمليات الكبرى نحو الانحطاط أو نحو الازدهار . لكن الانحطاط والدمار احتمالان فقط . الأمل فيما هو غير محتمل كما يحدث

الأسطورة ولا من العلم ولا من
اليوتوبيا الأسوأ من ذلك كله .

عزلت الكلية ، أكثر الفلسفات
القديمة إثارة للنقاش ، العديد من
التقلبات خلال تاريخ الفكر الغربي ،
وعبرت عن رفضها أن ينقض الواقع
المثالي ويلاقيه . ومن هنا فالامتدادات
المعاصرة لهذا السلوك الفلسفي
المستمر عبر القرون تعارض جميعاً
الفكرة التي تؤدي إلى التسليم بأن
الشعوب تستطيع يوماً ما أن تنجح في
الوصول في موعدها إلى يوتوبيات
الآلفية الثالثة .

وراء ظاهر واقعي لامع ، تمتلك
الأفكار والسلوكيات الكلية اليوم
مفعولاً يؤدي إلى منع «الأمم الحرة»
أن يستخلص الدروس من التجارب
الشيوعية الأولى في سبيل انهيار
الراسمالية بصفتها نظاماً اجتماعياً
عفاً عليه الزمن . لأن الأمل ليس مبدأ
في المفهوم التقليدي لكلمة «أمل» فعبداً
الأمم ، في مفهوم الفيلسوف الألماني
إرنست بلوخ وعنوان كتابه الضخم
المعريف ، أصبح بعداً جوهرياً من
أبعاد حركة الواقع التي تلقى الأمر
الواقع أي في مفهوم شيوعية ماركس .
وحركة العالم اليوم متداخلة أكثر بكثير
مما كانت عليه التطلعات والأحلام
واليوتوبيات الشعبية في الماضي .

وحرمان المثال الشيوعي من السلاح
الذي يصوغه نقد الكلية إنما يعنى
اليوم رفع كل محاولة لإعادة البناء
 وإعادة التأسيس والتجديد والمحاولات
الإحيائية الأخرى في سبيل تحديث
الشيوعية ، إلى كلام حلو أو بالأحرى
إلى وعود انتحائية ولا يمكن أن يكون
هناك شيوعيون حديثون بغير نقد
الكلية بل لا يمكن أن يكون هناك
تماسك فلسفي بدون نقد نزعة الشك
التي ترفع الشك على مراقبة المنظومة
ولا تصيب أداة بحث علمي عن
الحقيقة . ولندقق هنا أن عصرنا بكل
ما يحويه من تراجمات وتقدمات يظل
أساسياً عصر الاستبدال التدريجي
للتحدر الإنساني الذي صار أخيراً غاية
علموسة وواعية ودائمة لفعل الشعوب
في التاريخ بالبحث القديم عن الحقيقة
المطلقة التي كان على البشر أن
يخضعوا لها ويصوره الفكر المسيطر
أنه انحلال المطلقات بينما هو في الواقع
تخلص شامل من المطلقات بالنسبية
التاريخية .

وليس المقصود اليوم ما كان
مقصوداً في عصر الحرب الباردة . أي
أن المقصود ليس التعليش السلمي
وإنما أن نكتفي بأن نمدح ما أطلق
عليه اسم « السياسة الانتهازية » التي
كان يقودها آنذاك في الغرب ويل براند
أو بعد ذلك في الشرق ميخائيل

جورباتشوف . عالمنا في حاجة ماسة إلى
شيوعية واقعية لا إلى اشتراكية
ديمقراطية وإلى ستالينية .

ويعنى التخل عن نقد الكلية في ظل
هذه الظروف الحكم بلكهولة على
الشيوعية وخصوصاً على الأحزاب
والمنظمات التي تنضم إلى حركتها .
ومن هذه الزاوية فمن المهم أن نؤكد
الخط الذي يربطنا بجوهر الماركسية
نفسها التي أصبحت اليوم فكر التحدر
البشرى والذي لا يستطيع أن يقدم
شيئاً لا يكون نقدياً للأمر الواقع
ولا يستطيع أن يرفض شيئاً دون أن
يكون في مقدور رفضه أن يقترح بقاءه .

بدأت الحياة الثانية التي أغلقت
وفجرت الثورات . هكذا جازفنا وختلنا
تحليلاتنا في أغسطس من عام ١٩٨٩
ضمن كتاب التفكير في الثورات .

وبالطبع يمتلك التاريخ طاقة تخيلية
أكبر مما يمتلك البشر من خيال كما
يقول ماركس : فقد طرأت أحداث
متداخلة منذ بدايات هذه العملية
الكوكبية في كل أبعادها الأكثر تنحراً .
وسنشهد لنفسنا إذا استغلطنا
دروساً عامة من كل مراحل هذه الفترة
الوجيزة . فإن حرباً شاملة تضغط
شعباً لا يمكن أن تعني انعطافاً مطلقاً
لعلاقات القوى الكوكبية والقدار نفسه
لا يعني هذا التمرد أو ذاك في هذه

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية الأمل

الديقيون لطاقات تأسيس مصداقيته في قلب متناقضات المعيش الشيعي . وفي هذه الحال تصبح الكلية حقاً سهلة التحطيم إذا لم تكن مبنية أيضاً على مشكلة نظرية حقيقية تغرب جذورها في تاريخ الفكر النظري نفسه . والواجب على ذلك أن نعمل الكلية حتى النهاية على محمل الجد .

وأما الطريقة الثانية في التفكير فهناما تفترض علينا أن نلق على أرضية فلسفية خاصة .

ومن هنا فرفض النزعة الكلية يفترض دائماً أن في مقدور الفكر أن يقوم على أساس قوي وأن في مقدوره أن يصل إلى حقيقة مطلقة ونهائية أو على أقل تقدير إلى بعض المبادئ الأمل خطأ من بعض المبادئ الأخرى بينما تكفي أدنى التقنيات لكي نستطيع أن نسلم بأن قيمة جميع التوكيدات ليست متعادلة وأن العالم أو أن المجتمع على وجه الخصوص له معنى نستطيع أن نستقيه لإلقاء الضوء على الممارسة . ويعياراً أخرى فإن رفض الكلية يحوي دائماً خطر جرعة تعاطف حيناً وتخلف حيناً ثانياً عن الجمود والمسبقات الفكرية بينما الجمود الذي يجمد حركة الفكر النقدي يلاقى نزعة الشك الكامل الذي يبيد في البدء مناقضاً تماماً للجمود .

وهناك على الأقل طريقتان للنظر إلى هذه النزعة الكلية . وأما الطريقة الأولى فهي أن نستخلص دلالاتها الاستراتيجية والسياسية العامة ، ثم أن نحلل الأشكال المعيشية الاجتماعية التي تجعل هذه الكلية ممكنة الوجود وواجبة الوجود بتزويدها بالجذور الموضوعية . وقد خصصنا كتاباً لذلك منذ عام ١٩٨١^(١) ثم عدنا وركزنا طويلاً في التفكير في الثورات وكتبنا نقول إن : « جوهر الكلية في القرن العشرين من الممكن أن نفتصره على النحو التالي : أولاً إنني أعرف الخلافات ، ثانياً إنني أرى أن جميع الخلافات متعادلة : ثالثاً لذلك لا أفعل شيئاً مع العلم المسبق والضمون بأن لا فائدة من كل شيء ، رابعاً أن أنشر اليأس حولي في الوقت الذي أطلب فيه من أعدائي أن يفعلوا ما يريدون أن يفعلوه . أما عن أصدقائي فهمتي هي أن أجد نشاطهم »^(٢) وبدلاً من أن تقع في خلط الأوراق بين الفلسفة وبين الأيديولوجية وبين النظرية علينا أن نميز بين الدرجات المعرفية الثلاث . وربما لن نفهم فعالية هذا السرطان النظري والعمل وربما لا نكافحه إذا حصرتنا في حدود النية الشريرة التي قد يتمتع بها المفاندون المهتمون بصحاحات النظام الاجتماعي المرتبطون به أو النية الشريرة التي يتمتع بها المطلقون

القارة أولئك أن يدلل على التقدم الحتمي . بل ربما يكون من الواجب أن نحلل التطورات الأخوية لملاحة السياسة بالحرب . فقد أصبحت الحرب تعمل بعد ما كانت إلى فترة قريبة امتداداً للسياسة بوسائل أخرى (كما كان يقول كلالزميسني في القرن الماضي) ، أصبحت إذن تعمل إلى طريقة إن لم تكن سياسية فهي على كل حال طريقة للعرض على الشعوب نظاماً عالمياً جديداً مستوحى من البنثاجون .

ونستطيع أن نتساءل اليوم ما إذا كانت السياسة لم تصبح الحرب المستمرة بوسائل أخرى .

ولا يمكن أن نتكفى بنفسها تلك الطاقات العملية المضمونة دائماً على نهر متفرد ومتناقض في وضع تاريخي ملموس . بل إذا اكتفت بنفسها حقاً فسوف تتراجع نظرياً وعملياً . وإذا أعطينا الأولوية للمتطلبات المحلية على حساب التفكير والحوار حول الضموم العميق للإشكاليات الدائمة بعد المرحلة فإنما نحن نعرض أنفسنا لأن نخفي النزعة التاريخية والنسبية ونزعة الشك والكلية وراء إشباع حاجتنا الوقتية والتراجعات بعيدة الأجل والمرتبطة من حيث الجوهر بكل ما يغذي اليأس الأيديولوجي والنظري الذي يفرض جميع هذه النزعات .

وسوف نفترض ان العالم كائن وأنه لم يستطع في الوقت نفسه ألا يكون كما هو كائن في صورته الموضوعية وفي شكله المستقل عن الفكرة التي اصورها عنه . طبعاً . ولكن هذا العالم الموضوعي والمستقل عن أي فكر يظل من حيث الجوهر عاجزاً عن دخول الفكر ولا يبرى وجوده إلا من خلال ما قوله .

فمن بسكال إلى سترتر ومروراً بنيتشه لم ينفك التراث الفلسفي سعيًا وراء استنفاد طاقات هذا التناقض الذي يفرض في صورة متنوعة إلى تأسيس الحرية الفكرية الإنسانية على إفلاس الادعاء العلمي والمفلي بشكل عام . سنوضح هذه النقطة فيما بعد . لكننا نستطيع أن نقول هنا إن الفلسفة نفسها هي التي أسست ضرورتها الخاصة على هذه المارقة .

وأصل الحكاية أنه في القرن الخامس قبل الميلاد أكد بروتاجوراس نزعة النسبية الشاملة بقولته الشهيرة : « إن الإنسان مقياس كل شيء » ، بالنسبة لتلك الأشياء الكائنة فهو مقياس وجودها وبالنسبة للأشياء غير الموجودة فهو مقياس عدمها » ، وأنه من هنا « نستطيع أن نقول حول الشيء الواحد خطابين ممكنين ومتناقضين »^(٦) .

وكان هناك أيضا تركيز جورجياس

الذي كان يقول « إن الوجود ليس موضوع الفكر وإن الفكر عاجز عن التقاط الوجود » ، ومن هنا « زال معيار الحق » « لأن المعيار لا يمكن أن يعكس الوجود ولا العدم ولا ما هو مستعص على المعرفة ولا ما لا نستطيع أن ننقله للأخر »^(٧) .

وإذا كان صحيحا أنه « مهما صرخ العقل فهو عاجز عن تقييم الأشياء » حسب تعبير بسكال ، فبالتالي نحن سجناء النزعة النسبية المخض على صعيد الفكر وسجناء النزعة البرجماتية على صعيد الممارسة . وبما أن النزعة البرجماتية لا تطابق أبداً وعلى النحر المتناسك إلا المناطق السائدة والأيديولوجيا السائدة في العالم الكائن ، فالنزعة النسبية دائماً ما تستطيع أن تغطي كفافها ضد الجمود بكل أضرار الروح النقدية . إلا أن النزعة النسبية تتحول بالضرورة إلى أسوأ أنواع الجمود والذي هو رفض اعتبار العالم قادراً على التحول إلى وضع غير ما هو عليه .

ومن هنا ففي مقدور العالم أن يصرخ بضرورة تصوله ، إلا أن أيديولوجيا الشك تستلقي دون انقطاع من صدامها الفلسفي مع الجمود بعضاً من الأسباب القوية للتكيف مع العالم ولحقق أي إنسان يدعي لنفسه أنه اكتسب اسباباً قوية لكي يريد أن

يثور على منطق آليات العالم كما هو قائم .

إن أنه لكي يتم تشكيل ونقل هذا النوع من اليقين علينا مسبقاً أن ننطلق عموماً من نقطة مشتركة غير قابلة للرفض ، أي أن ننطلق من مبدأ في تفكيرنا أو من مجموعة مبادئ ، وللاسف أن نقطة الانطلاق في حد تعريفها لا تقبل البرهان لأن البرهان يفترض البرهان على نقطة إنطلاقه وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية . إلا أنه إذا لم يكن هناك نقطة انطلاق بديهية وبمسلم بها فعلى هذا نزول أية إمكانية لكي نتقن ما نستخلصه . وهذا ما كان مطلوباً . بل وتستطيع النزعة الكلية إذا أرادت أن تلمح أن خصومها لا يتميزون عنها إلا لأنهم يرفضون رفضاً اعمى أن يستوعبوا نزعتهم الكلية الخاصة مما يدفع النزعة الكلية إلى استخلاص نوع من أنواع التفوق الأخلاقي ...

ونستطيع من هنا أن ندرك أكلة أرتب وأن ننقي في الوقت نفسه وجودها ، وأن نتأمل وحشيات ولا عقليات نظام اجتماعي وأن نرى في الوقت نفسه أنها الجنة أو أنه العالم الوحيد والممكن في الكون ، وأن نبكي على مجازر العالم الثالث وفي الوقت نفسه أن ندعم النظام الرأسمالي ، بل قد نذهب إلى حد استخلاص بعض

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية

الأمل

أقل تقدير الطريقة التي يجب أن نتبعها بشكل دائم ، تستدعي إذن أن نذكرنا تصريح أتالي بتلك التوت التي أوردها جان جاك روسو في معرض حديثه عن أنصار القلقون الطبيعي ضمن كتاباته حول القديس بطرس : « سوفسطائيون قابضون » و « خدم الاستبداد » .

كذلك يجب ألا ننسى ضمن نفس الخط الفكري تلك الضجة التي أحدثها برنارد هنري ليفي في خريف عام ١٩٧٧ حينما أعلن أنه من المحال أن يصبح التاريخ غير المجهود مشروعا ومجالا للثورة ثم استخلص قائلا :

« إننا لن نعيد بناء العالم . ولكن على الأقل سوف نستطيع أن ننتبه ألا يتفكك » (١) . كما يجب ألا ننسى تلك العبارة التي ختمت عام ١٩٨٢ كتاب ريكورت هوفنرنا لمؤله اندريه جلو كسمان الذي قضى على الفعل الفلسفي بدعوة معاصريه « أن يتخلوا عن الرغبة القوية في الاجتماع حول الخير . وأن يختلفوا فيما بينهم لو أنهم يشكون » (٢) . ولا يجب أن ننسى تلك المحاولة الأخيرة التي حاولها الفلاسفة لاستيراد الفلسفة من الولايات المتحدة عن طريق ريتشارد روني . فما هي صورة خالصة للخط الرابط بين النسبية والشك والمراذفة بين الحق

يحمل عنواناً يوجز وحده الثنائية في جوهر النعة الكلية : حول التعبير المعتاد : من الممكن أن يكون هذا صحيحاً على صعيد النظرية لكنه بلا قيمة على صعيد الممارسة (٣) ذلك أن كنت بعد روسو كان قد رأى على النحو الصحيح قبل قرنين من الزمن أن النزعة الكلية ليست على الإطلاق صناعة الجحلة وأن العقل الكامل لا يبرز دائماً حيث نتوقعه .

والجدير بالذكر أن التفكير في كل أمر من الأمور إنما هو سلوك يزدهر على وجه الخصوص بين أفراد عالم مصغر مشبع بالسلطة والطمع الإعلامي في قمة النظام الذي لا يشكون في صلاحية لحظة . فما هو ذا جاك أتالي مستشار الأمير والمالية معاً يصرح عشية ١٩٨٠ بأن الخطاب الحق هو الخطاب الذي يخدم المجموعة التي تكلف في سبيل الوصول إلى السلطة وأنه من الممكن جداً أن تصح جميع الخطابات المختلفة في وقت واحد . كما دعا إلى جعل نفي العقلانية التأكيد الأسمى على العقلانية (٤) ؟

ويستدعي هذا التصريح الذي يقلد تقليداً باعاً قول بروتاجوراس وجورجياس قبل خمسة وعشرين قرناً والذين كان لهما الفضل الأعظم في فتح طريقة في التفكير النظري هي على

الأرباح الشخصية المباشرة أو غير المباشرة التي تغذيها هذه الجريمة اليومية ضد الإنسانية . وفي هذا الليل كل الأفكار تبدو رمادية اللون ومجنون الذي يدهي كشف الأسباب .

والمقصود بالطبع من كل هذا أن النزعة الكلية ليست فقط شكلاً من أشكال الفكر النظري المضحى وإنما هي أيضاً تقتل بتركها الشعوب في خطر .

إلا أن الكليين تكاثروا اليوم بين الأمراء الذين يكموننا وبين عقائدي البلاط بل أننا نجد بعضاً منهم فرسان الإعلام والإعلان عن قضايا الإنسانية الكبرى . مما يضر أننا نجد بعضاً منهم أغلب الوقت إلى جانب الجزائرين الذي يحميهم من الآن فصاعداً القانون الدولي المقدس . فضلاً عن أننا نجد البعض الآخر بين المثقفين المحترفين سواء كانوا فلاسفة أو غير ذلك كما سوف نوضح فيما بعد .

غير أن المثقفين المحترفين يؤكدون لنا فيما يتصل بالنظرية وبفوضحة الفلسفة أن ما تحويه الفلسفة من صحة هي في الوقت نفسه بلا قيمة على صعيد الممارسة . وهي مقولة تقال بنفحة متعالية ولا مبالية وملاية بالأدعاء مع النية المصرح بها في الإصلاح بفضل التجربة والعقل معاً كما كان يقول كنت في نص عام ١٩٧٢ والذي

والإيمان ورفض أن يكون في مقدور الفيزياء العلمية أو الحياة اليومية أن تصف على نحو قابل للنقاش ، وبين النزعة الكلية المحافظة التي تقول إن الفلاسفة قد أصبحوا لا يضيعون وقتهم في نقد المجتمع بما أن الرأسمالية أصبحت من الآن فصاعداً بلا منافس (٩).

وهذه الاشكال التي هي في نهاية الامر اشكال سوفية لمضمون النزعة الكلية ولا تستحق أن نتوقف عندها ، إلا أنها تريد من نفسها أن تكون في مستهل مناهج فلسفية انق بكثير من هذه الاشكال وتذهبها على وجه التقريب التراثات الانجلو ساكسونية الالمانية والامريكية . وبما لا شك فيه هو أن الازدهار الكلي ليس مفطور الصلة من حركة المجتمع الفرنسي وحركة العالم خلال العقد الأخير . وبما

لا يدعو مجالاً للشك كذلك أن النزعة الكلية قد تسلك بالطبع إلى جراح وانكسارات الحدود والتخلف السائد منذ زمن طويل داخل الماركسية نفسها ، داخل النظرية الماركسية والممارسة الماركسية .

ويبقى أن الماركسية-العلمية ترى أن النزعة الكلية تمتلك بعداً وحيّة . كما يبقى أن هذه المواجهة الفلسفية مرتبطة بالفضال الأعم لتنمية ما يحلم به العالم . وأخيراً يبقى أن هذا العالم بدأ رحلة التفكير . هذا العالم الذي يهيج ويصرخ في الجزء الأكبر من الأرض . ويبقى أنه ليس هناك صانع واحد للتحرير البشري يستطيع أن يفكر في منطق ممارسته دون أن يفرض على نفسه أن في مقدوره أن يقول ويعيد قوله مساء كل يوم : ه إننى كلب معوم وخاضع للكلبين .

هوامش

(١) انظر مدح الفلسفة ، دار المنشورات الاجتماعية ، باريس ، ١٠ يناير ١٩٨١ . الجزء الثاني ، الفصل الخامس . في هذا الموضوع ربطنا بين ايدولوجيا الشك وتعمق أزمة المجتمع وصعوبة الانتخابات الرئاسية في ١٠ مايو ١٩٨١ وجازفنا في ذلك الوقت والمنازل هذه الانتخابات د تمثل تكديماً سياسياً ضد قوى المضي وتراجماً للممارسات السياسية المستقبلية في الوقت نفسه . (ص ١١٢) .

(٢) نفسه ص ١٥٤
(٣) حسب سيكستيز اميريكوس وحسب دير جين لاثرس ، ترجمة جان بول دو مون ، المدروس قبل السقراطية ، دار نشر جاليمار (صفحات ٦٧٠ و ٦٦٢)

(٤) حسب سيكستيز اميريكوس ، نفسه ، ص ٧٠٤ — ٧٠٥

(٥) دار قران وترجمة ل . جيميه .
(٦) العوالم الثلاثة ، ص ١١ إلى ص ١٦ .
(٧) الوصفية ذات الوجه الإنساني ، ص ٧٣ و ٧٢٢ .

(٨) نفسه ، ص ٢٧٧ .
(٩) الإنسان الشيع ، ١٩٩٠ ، لوموند (٢ مارس ١٩٩٢) .

بول كينيدى

قفا كان بول كينيدى قد تنبأ في كتابه السابق « صعود القوى الكبرى وانهيائها » بأن الولايات المتحدة ، مثلها مثل أسبانيا ووريتها بريطانيا العظمى ، سوف تعاني من « قرط في المد الإمبريالي » في سياق الهيمنة مع الاتحاد السوفيتي ، وأن مآلها هو الاضمحلال . ورأى أن المهمة الرئيسية التي تقع على كاهل الأمريكين هي تصريف شؤونهم بأسلوب يبطيء من تضائل مكانتهم الدولية ويحول دون الصدمات المفاجئة .

أما في كتابه الجديد ، فهو يسعى إلى إثبات صحة وجهة نظر « ملتوس » التي قدمها في ١٧٩٨ حينما استنتج .. أن قدرة البشر على التكاثر تفوق قدرة الأرض على إنتاج الطعام اللازم للإنسان » ، وهي فكرة لم تتحقق حتى الآن لأسباب ثلاثة على حد قول كينيدى : فالهجرة الواسعة من بريطانيا قد خففت من الضغط على الأرض ، كما أن « الثورة الزراعية » التي كانت في سبيلها إلى الظهور ، دون أن يفلح إليها ملتوس ومعاصره ، أخذت تزيد من مجموع إنتاج الغذاء كما وكيفا ، وكذلك كانت « الثورة الصناعية » قفزة هائلة إلى الأمام في مجال الإنتاج .



وصدمة المستقبل

البحوث ودفن عجلة التنمية والتقليل من « توجيه » الموارد إلى القطاع العسكري ، والارتقاء بمهارة القوى العاملة ، وتوفير برامج التدريب ، والمشكلة هنا هي حمل السياسة على تنفيذ الإصلاحات المطلوبة على المدى الطويل وتوافر الرغبة لدى المجتمعات لتجني أرباحها طويلة الأجل . الأمر الذي قد يعنى « إعادة تعليم الجنس البشرى » ، وهى مهمة اتضح أنها قد جاوزت قدرات الباباوات ، والملوك ، والطغاة ، والرؤساء ، عبر التاريخ ، ولكن قبل أن نشرع فى هذه المهمة ، علينا ، كما يقول بول كيندى ، أن نستقبق من الأشياء التى ينبغى أن نعلمها لبنى البشر .

وقبل القيام بهذه المهمة ، علينا أن نتأكد من الأمور التى نود أن نعلمها للشعوب ، وحاشا أن تكون الصورة التى يود كيندى منا أن نتصور بها المستقبل ، من كارتة « بيئية محدقة » وفوضى اقتصادية جامحة ناتجة عن أعمال الشركات متعددة الجنسيات ، وتعاظم التفاوت بين الأمم وبين أبناء الشعب الواحد ، وإفراط فى الإنفاق الخاص على الاستهلاك وتضاؤل

تتمتع بالمهارة المناسبة لها ، والتى تتعرض للاستغلال من الفئات الحاكمة التى لا تتورع عن استخدام العنف ضدها ، الأمر الذى يزيد فى حدة التوتر بين صفوفها .

وخلاصة القول إن بول كيندى يرى أن المشكلات التى اطلقت ملتوس قد تعقدت فى مواجهتنا بفضل استفحال حجمها ، ونظراً لانقسام العالم إلى أغنياء وفقراء ، وبينما يفيد الأغنياء من التقير ، يلفح الفقراء الثمن .

ولكن هذه الفائدة لن تديم ، فى نهاية الأمر لن ينجو بلد واحد من عواقب هذه التطورات . فالشركات سوف تسعى إلى العمل فى أى بلد يوفر لها حاجاتها من العمالة الرخيصة ، وسيكون لهذا عواقبه على البيئة ، فلفحة تلك البلدان النامية على الإسراع بعملية النمو سوف تساهم فى استفحال ظاهرة الصوبة (ارتفاع درجة حرارة الأرض نتيجة لزيادة نسبة الكربون) .

ويقول بول كيندى إن الحلول مفهومة ، فعلاج المشكلة يتطلب سلسلة من الإصلاحات الرامية إلى وقف الدمار الذى يهدد البيئة ، وإجراء المزيد من

ولكن صمامات الأمن هذه لم تكن متاحة ، حتى فى عصر ملتوس لكثير من الأمم ، ومن ثم كانت أيرلندا والهند أقرب إلى نموذج ملتوس من بريطانيا وأمريكا . واليوم ازداد الأمر سوءاً ، لا لتغير طبيعة المشكلة ، بل لأنها أصبحت أشد وطأة ، فالزيادة السكانية اليوم تقدر بالبلدين لا الملايين ، كما أن ثورة المعلومات أو « الانفجار المعرفى » قد زاد من سرعة التقير التكنولوجى وأصبحت مشكلات السكان والبيئة والتكنولوجيا متشابكة .

والأخطر من هذا أن الانفجار السكانى والثورة التكنولوجية قد حدثا فى أيام ملتوس فى نفس المجتمعات ، وتفاعلا تفاعلاً كانت له ثمرة طيبة فى نهاية الأمر ، ولكن الأمر تغير الآن ، فالثورة التكنولوجية تحدث اليوم فى المجتمعات المتقدمة ، التى لا يزد فيها السكان ، إن زادوا ، إلا بنسبة ضئيلة ، فى حين أن الانفجار السكانى يصيب البلدان الفقيرة ذات الموارد التكنولوجية المحدودة . والأسوأ من هذا أن التكنولوجيات التى تطورها المجتمعات المتقدمة قد تخسر البلدان الأفقر ، إذ قد تخرج من سوق العمالة شريحة من قوة العمل ، التى لا

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

بول كينيدي وصدمة المستقبل

العالم نصيباً متساوياً من الدخل العالمي هو إنسان يتوق إلى تلك الأيام الخوالي التي كانت فيها دول العالم تعيش على إجمان أمريكا كيما تقي نفسها غائلة الجوع . وإن أى فرد يعد إلى تحليل موقع أمريكا في العالم عليه أن يتجاهل ملاحظة جوزيف ناي بشأن الثبات النسبي لحصة أمريكا في الإنتاج الصناعى العالمى منذ عام ١٩١٣ ، باستثناء سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية . أما عن قطاع الخدمات ، فيمكن لكينيدى أن يقر عينا ، فالإنتاجية تزيد فيه بخطى منتظمة وتحتل زيادة المبيعات التي حققتها الشركات في الثمانينيات إلى ربحية عالية في التسعينيات .

ولننتقل الآن إلى نظرية ملتوس التي يطبقها كينيدى على عصرنا . إنه يسلم بأن ملتوس قد أغفل الثورتين الصناعية والزراعية حينما تنبأ بأن تزايد السكان سوف يفوق قدرة العالم على إنتاج الطعام ، ولكن هذين المهريين قد سداً الآن ، فليس لنا أن نتوقع النجاة بثورة زراعية جديدة أو من خلال الثورة الجديدة التي لازالت مستمرة والتي تمضى في طريقها بخطى سريعة إلى الأمام .

ولنبدأ بالزراعة . إن كينيدى يقر بأن إنتاج الطعام قد حقق زيادة فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٨٤ أسرع من النمو

يحدد المجمع الحقيقى للإنفاق على البيئة والتكنولوجيات الجديدة ، إذ إن تلك الأنشطة يتولاهما القطاع الخاص .

وكينيدى ، إذ يشير إلى تدهور مكانة بريطانيا السابقة إلى قوة من « الدرجة الثانية » ، يقول إن الإنتاجية الأمريكية تدعو إلى القلق . وبغض النظر عن أن النمو في العام الماضى قد بلغ أعلى معدل له في العشرين سنة الماضية ، فلننظر في دعوى كينيدى بأن « من الأمم الأخرى من قطع خطوات أسرع في رفع الإنتاجية منذ الستينيات » ، وأن التحسن الذى طرأ مقصور على الصناعة . إنه يقر بأن أمريكا مازالت على راس القمة من حيث نسبة الإنتاج للعامل الفرد ، فإذا ضاقت الفجوة بين إنتاجية الفرد في الولايات المتحدة وفي غيرها من بلدان العالم ، فهل يتبع ذلك تدنٍ في مستوى المعيشة في أمريكا ؟ كذلك لا ينبغي أن يقلق المرء من النتيجة التي خلص إليها كينيدى ، وهى نتيجة لا تدعو للدهشة ، من أن الصناعة في أمريكا لم تعد تنفرد بموقع غير قابل للمنافسة ، مثلاً كان عليه الحال في العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية ، فقد كان اقتصاد العالم في هذين العقدين مخرباً نال منه دمار القنابل ، واستنزفته الحرب ، ولم تتج من هذا الدمار إلا الولايات المتحدة ، فالذى يزعجه أن تنال دول

الإنفاق الحكومى على البنية الأساسية ، والتآكل النسبى لمكانة أمريكا كقوة صناعية الأمر الذى ستشهده على المدى البعيد ، وهى قضية يسهب في الحديث عنها ، ولكن تلك الآراء التي يقدمها بول كينيدى باعتبارها خلاصة للآراء الشائعة في الدوائر الليبرالية عارية من الصحة في معظمها .

ومن الخطأ كذلك القول بأن التطورات التي خيبت توقعات ملتوس ، والتي أجبرت على إعادة النظر في آرائه بعد ذلك بخمس سنوات ، قد استنفدت قوتها .

ولنبدأ بحديثه عن أمريكا ، فهو يقر بأن قوة الولايات المتحدة العسكرية لا نظير لها ، وبأنها البلد الوحيد الذى يستطيع أن يصل بقبضته إلى أى موضع في العالم بحق ، ولكن قدرة الولايات المتحدة على التعامل مع التهديدات غير العسكرية قد تضاعفت تحت هيبة الاحتفاظ بتفوقها العسكرى ، فهذه الموارد التي توجه إلى الإطاق العسكرى تضعف من قدرتها على المنافسة الصناعية ، ويدلل على هذا بأن الأموال المخصصة للأبحاث والتنمية في عام ١٩٨٨ قد ذهب منها ٦٥ ٪ إلى الدفاع ، بينما لم يقل منها مجالا لحماية البيئة والتنمية الصناعية سوى ٥ ٪ ، ٢ ٪ ، ولكن هذا القول لا

PAUL KENNEDY PREPARING FOR THE TWENTY- FIRST CENTURY

المعاقبة الإقليمية أو الآثار الاجتماعية ، كما أنها تخفى إبحائها في نطاق من السرية وتحصيتها ببراءات الاختراع التي تقصر استخدامها على من يملك الثمن . ولكن كينيدي لا يعترف هنا بأن براءة الاختراع هي في المقام الأول :الحافز على إجراء البحوث ، وأن الشركات المعنية ببحوث التكنولوجيات الحيوية تركز جهودها على تطوير منتجات جديدة يمكن استخدامها في المعامل والمصانع ، الأمر الذي يقلل من الاعتماد على الزراعة ويجعل منها نشاطاً ثانوياً « ويفتح إمكانية إنتاج المحاصيل داخل الأماكن المغلقة ، وأن يتولى رعايتها الملايين من الفلاحين والمزارعين المستقلين » - وهي رؤية شاعرية لمستقبل العمل الزراعي وإن كان الكثيرون من العاملين في هذا الميدان لا يشاركون فيها .

وهو وإن أقر بأن استخدام البلدان النامية للتكنولوجيات الحيوية يمكن أن يفيد من الوقوع في مصيدة ملتوس ، لكنه يرى أنها حتى إن استطاعت أن تستخدم هذه التكنولوجيات فسوف تصبح معتمدة على الغرب في الحصول على الهرمونات والبذور وغيرها من المواد ، وسوف يؤدي هذا إلى المخاطرة بتعطيل الملايين من الأيدي العاملة في مجال الزراعة .

ويبدو أن ما يقلق كينيدي هو أن

السكاني ، وأن النقص التالى الذى طرأ عليه راجع إلى الجفاف في بعض منه ، ولكن معجزة الزيادات قد استنفدت قواها ، وربما كنا على شفا اتجاه خطير . يتزايد فيه السكان عن إنتاج الطعام . ويقول إنه حتى لو زادت الإنتاجية ،

فسوف يقتضى هذا عمليات إحلال هائلة في المعالة ، إذ سوف يفدو بومع عدد أقل من المزارعين إنتاج كميات أكبر من الطعام ، وسوف تعاني البلدان الفقيرة من نقص في الطعام ، لأنها لا تملك نفقات التكنولوجيات الحيوية الجديدة المستخدمة في إنتاج الطعام ولا تستطيع التوسع في إنتاجه . ومن ثم سيكون لدى البلدان الغنية مزيد من الطعام بينما تشكو البلدان الفقيرة من نقص الغذاء . فهل يمكن لهذه الطفرة أن تؤدي إلى نمو التجارة العالمية بين الشعوب التي يتوافر لها فائض من الغذاء وتلك التي تعاني نقصاً منه ،

كما حدث في الماضي ، مثلاً يقول كينيدي ؟ إنه يجزم باستحالة هذا ، إذ إننا « لا نتعامل اليوم مع المزارعين المهذبين الذين قاموا بالثورة الزراعية في أيام ملتوس ، بل مع الشركات الكبرى التي تتعامل في الكيماويات الزراعية والتكنولوجيات الحيوية ، وهي الشركات التي ترى أن مهماتها أن تطرح في السوق العالمي بضائع جديدة دون أن تكدّر خاطرها بالتفكير في

نهاية الأمل وخدمة المستقبل بول كينيدي وخدمة المستقبل

يحدث هذا إذا ارتفعت تكلفة العمالة أى دخول العمال فى البلدان التى كانت تتوافر فيها من قبل العمالة الرخيصة ، وهو موقف تود الكثير من البلدان الفقيرة الآن أن تواجهه .

والواقع أن كينيدي لا يرى أى حقيقة من حقائق العصر ما يكفى لتبديد تشاؤمه ، سواء لكانت زيادة الإنتاج أم تنافس تكلفته أم التكنولوجيات الجديدة التى تعد بإحلال الوفرة محل الندرة . ولنأخذ مثلاً القوى الاقتصادية الصناعية الجديدة فى شرق آسيا . إن كينيدي يقر بأنها قد فرت من مصيدة ملتوس حيث يزداد ثرائها عاماً بعد عام . وفضلاً عن هذا أنه بارتفاع مستوى المعيشة هيبت معدلات الخصوبة . ويمكن النظر إلى هذا النمو باعتباره حدثاً سعيدياً للبلدان الثامية حيث إنه يخلق طلباً على المواد الخام التى تنتجها مما يضعها على أول درجة فى سلم التنمية الاقتصادية . ولكن كينيدي لا يرى الأمر كذلك ، فهو يرى أن ارتفاع مستوى الرفاهية فى شرق آسيا يعنى كوارث بيئية صغيرة وكبيرة . ولكن كاتب هذه السطور يرى أن عبارات كينيدي يمكن ترجمتها بمعنى خلق أسواق تصدير ووظائف ، وينبغى أن يحسب هذا الأمر كقيمة اقتصادية إيجابية لا سلبية كما يرى كينيدي .

هذه الثورة من إنتاجية العمال ، لتوفر لهم المزيد من الطعام ، ولكن الأمر اشد سوءاً الآن ، حيث يستعاض عن العمال بأجهزة الروبوت .

الأمر الذى يندثر بالسوء للعالم النامى . ومع أن كينيدي يقر بأن الشركات متعددة الجنسيات سوف تسعى لإقامة مصانعها الأتوماتيكية فى البلدان التى تتوافر فيها الأيدى العاملة غير المدربة الرخيصة ، الأمر الذى سوف يساعد على تحسين ميزان المدفوعات فى البلدان الثامية ، لكن هذا الزحف الأتوماتيكي إلى تلك البلدان التى تشكو من فائض فى الأيدى العاملة سوف يخلق انماطاً غير مألوفة من التشغيل ، إذ يتراءى له أن الطلب على الأيدى العاملة الرخيصة التى تكمل عمل الروبوت يمكن سده باستئجار النسوة غير المدربات أو نصف المدربات ، الأمر الذى يخلف جيشاً من العاطلين من الشباب المحبط ، الذى سيجد نفسه فى موقف فريد حيث لن يؤدى ارتفاع الدخل والقوة الشرائية إلى تحسين فى أوضاعه .

وسيتبع هذا أمر اسوأ حينما تقلرن الشركات متعددة الجنسيات بين تكاليف الإنتاج فى شتى أنحاء العالم ، ثم تعيد مصانعها من جديد إلى أمريكا واليابان إذا رأت أن ذلك من الأوفر لها . ولكن لماذا يحدث هذا ؟ سوف

الثورة الزراعية سوف تتطلب تغييراً فى سياسات وأساليب حكم البلدان الفقيرة إن أريد لها أن تنتفع من هذه الثورة ، وأن أى فوائد سوف تحصل عليها هذه البلدان سوف تتوقف على زيادة التبادل التجارى بين الأمم . والأمر الأول غير محتمل ، أما الثانى فيقتضى من البلدان الثامية أن تفتح أسواقها ، وكلا الأمرين ليس فى مقدور الأمم الغنية ، الأمر الذى يصيب كينيدي بالإحباط . وما يقلقه أيضاً أن التغير التكنولوجى فى الزراعة ، كما فى القطاعات الأخرى ، يصيب البعض بالخسارة مثلاً يتيح الربح للكثيرين ، فضلاً عن أنه يفرض تكلفة ليست بالهينة من أجل التحول . ومن المؤسف أن السبيل الوحيد لتجنب هذه الخسارة هو تجريم إحداث تغير تكنولوجى ، وهو حل ليس بالجديد (فقد سبقتها الحركة اللابية فى مطلع القرن التاسع عشر التى كانت تهدف إلى تحطيم الآلات التى تقلل من العمالة) . ومن ثم فهو يخلص إلى أن التحول إلى التقنيات الزراعية الجديدة سوف يفاقم من بؤس العالم الثالث بدلاً من أن يزيله .

واللأذى الثانى للفرار من مصيدة ملتوس هو ثورة صناعية جديدة ، وهو طريق مسدود عند كينيدي ، فالثورة الصناعية الكبرى جلبت العمال إلى المصانع « لممارسة العمل بأسلوب موحد على إيقاع الآلة » ، وقد رفعت

ولكن هل تعتبر البلدان الصناعية الجديدة في شرق آسيا نموذجا يحتذى للبلدان النامية؟ من المؤسف أن كيندى لا يرى هذا الرأي، لأن اليابان وسنغافورة وتايوان وكوريا الجنوبية « بلدان صغيرة ذات موقع جغرافي مميز وشعوبها تتمتع بالمهارة والانفتاح على التكنولوجيا والأساليب الغربية، وهو الأمر الذى يصعب قوله على زائير أو إيران أو أفغانستان أو إثيوبيا حيث تعرقل التنمية في الوقت الحاضر مجموعة من المعوقات الهيكلية والثقافية ». ويبدو أن كيندى يريد أن يقول إن بلدان شرق آسيا التي تكاد تكون محرومة من الموارد الطبيعية يمكنها أن تنجو من المصير الذى يندر به ملتوس بينما ستعاني منه دولة مثل زائير غنية بالكويالت والماس. فإن لم يرض المرء ببجاجة عنصرية على هذا السؤال، سيظل يتساءل لماذا يمثل شعب اليابان موبدا « ماهرا » في حين أن شعب زائير يمثل عبئا عليها ؟ من المؤكد أن الإجابة على هذا السؤال ليست هي التفسير الذى يقدمه كيندى لاستمرار الفقر في أفريقيا، فيقول كيندى يرى أن السكان سوف يتزايد عددهم « دون زيادة موازية في الموارد ، والواقع أن هذه الموارد سوف تنقل ». وهو يضرب المثل بزائير ذات الموارد الغنية، ولكن زعماءها يديرونها

بسياسة ترمى إلى وضع مواردها في قبضة الدولة وينظمون الاقتصاد على هذا النحو. ويفضل النكبات التى صنعها رئيسها مويوتو سيسى سيكو باتت عملتها مجردة من القيمة وإنهار اقتصادها بينما تورد الأنباء عن هذا الرئيس أنه يحضر بالطائرة حلاقه الخاص من نيويورك ليشذب شعره مرتين كل شهر في قصوره العديدة . وإذا كان المرء يفكر في إمكانية مساعدة زائير عن طريق المساعدات من الأمم الغنية، أو كما يقترح بول كيندى، بالقيام بمزيد من الاستثمارات في البنية الأساسية فغنيه أن يتمكن في تاريخ المجاعات التى عانت منها إفريقيا في عصر ما بعد الاستعمار .

وإن رأى كيندى أن هذا لا يترك سوى متنفسا واحدا للفائض السكانى، هو الهجرة، ولكنه كما يقول ليس بالحل، فهجرة مواطنى الشعوب الفقيرة، وهى عادة الشعوب السمره، إلى البلدان البيضاء الغنية تخلق توترات اجتماعية ومشاعر عنصرية عنادية. وربما يصيب كيندى هنا، فائيا كانت الفوائد التى تتحقق من الهجرة، فقد أظهرت التجربة الحديثة في فرنسا وألمانيا، وإلى حد أقل إنجلترا، أن المجتمعات الغنية لن تتسامح إلى النهاية مع الوافدين الجدد

من الشعوب السمره. ولكن ما لا يقوله بول كيندى هو أن القبول، وإن كان فاترا، أو الرفض الحاسم يعتمد على السياسات التى تنتهجها حكومات البلدان التى تستقبل المهاجرين. فإذا اتبع البلد سياسة « الإهمال الكريم » - أى تركهم وشأنهم لى يعتمدوا على مساعدات المنظمات الطوعية ويتعلموا لغة البلاد ويجدوا عملا ويبدلوا في صعود السلم الاجتماعى - لسوف تجتذب هذه السياسات الشخصيات المستقلة والمفجرة من سكان العالم المرتحلين، وسوف تجتذب إغضاب السكان الوطنيين. ولكن إذا اجتذبت هذه السياسة جماهير تسعى للعيش على الإعانات السخية وتتمتع بالرعاية الطبية المجانية، ثم حاولت عندئذ أن تتكيف مع المهاجرين، فسوف تخلق طبقة سفلى يحاصرها الرفض لا تستطيع الاعتماد على نفسها .

ولكنى أشك في أن الأمر الذى يأسى له بول كيندى هو الافتقار إلى سياسات تحد من حرية تصرف الشركات متعددة الجنسيات والواقع أن لب مشكلة أسلوب التنمية المالية عند كيندى يتمثل في هذا البغض للأسواق . والكتاب في النهاية هو صرخة من القلب يطلعاها رجل يرى أن العالم على وشك الانقلاط حيث يزداد النمو السكانى

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

بول كينيدي صدمة المستقبل

إلى وجهة النظر التي ترى أن على الدولة أن تتدخل بصورة أكبر، وإلى دعوى الحفاظ على البيئة التي تنذر بكارثة بيئية قريبة. وهو يدعو لتدخل الدولة إذا أردنا للمجتمعات العالمية أن تغالب التغيرات التي يخبرها القدر لها، فهو يرى أن اقتصاد السوق لن ينجينا هذه المرة من المصير الذي يتوعدنا به ملتوس.

وهذه الدعوى سوف تسر حتما مساعدي الرئيس كينيون ودعاة التدخل في فرنسا والأنظمة الاشتراكية في أفريقيا والفتات المعادية لنظام السوق في روسيا، ولكن هذه الدعوى لا ترسخنا نحن الذين اتفقنا مع النتيجة التي خلص إليها بول كينيدي في عام ١٩٨٧ حيث رأى أن أهم فضيلة ينبغي أن نتحل بها في وجه عدم اليقين هي القدرة على تغيير الاتجاه حيثما تسل الحقيقة. وقد كتب كينيدي إن من مميزات بلد كامريكا «طبيعة المجتمع القائمة على الحرية الاقتصادية التي لا تعرف الهياكل أو القيود (وإن كان لهذا مثالبه) التي ربما تنتج للمجتمع فرصة أفضل للتكيف مع الظروف المتغيرة أكثر مما تستطيعه القوى ذات الطبيعة الجامدة والمواجهة»، أو بصورة تفوق حتى أفضل ما يمكن أن يصل إليه واضعو الخطط المركزية مهما حسنت نيتهن. وهي فكرة ليست بالسبئية ■.

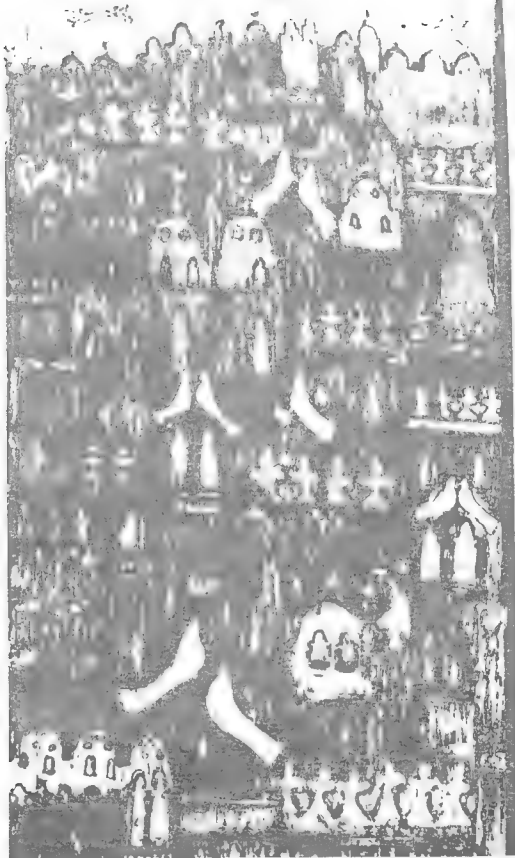
مدى الحياة، وعادة ما تضر هذه المشاريع البيئية.

ومع هذا يخلص كينيدي إلى أن «أهم ما تحتاجه البلدان الفقيرة هو استثمارات ضخمة لإدخال تحسينات اجتماعية، وليس مجرد تحرير اقتصادياتها، ولكن كيف يتأتى لهذه البلدان أن توفر الأرصدة اللازمة لتلك الاستثمارات، إنها مسألة قلما يعترض لها الداعون إلى السياسات العالمية، إن تعرضوا لها». ولكن الأمر ليس كذلك، فدعاة السياسات العالمية يرون أن حقوق الملكية الخاصة والأسواق الحرة وتوفر مناخ صالح لاستثمار رؤوس الأموال الخاصة قد أنتج في الماضي ويمكن أن يغل في المستقبل الأموال الضرورية لتحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة.

ومن خلال تلك السماء المليدة بالسحب التي يرسم لنا بول كينيدي صورتها ينفذ أحيانا شعاع من الضوء، حيث يقر بإمكانية إنتاج المزيد من الطعام وبأن التكنولوجيا يمكن أن تحرر الإنسان، وبأن النمو الاقتصادي يمكن أن يعود بالفائدة على البشر، ولكن هذه البوارق تأتي دائما محفوفة ببنوءات مزعجة. وسوف أترك للقارئ الحكم على الميزان الذي يزن به كينيدي الأمور. أما النتيجة التي أخلص إليها من كتابه هي أن تمسك كينيدي بنظرية الاضمحلال هذه راجعة

على نحو يفوق رغبة المخططين، وفي ذات الوقت تفتح وسائل الإعلام الرخيصة أعين الجماهير على المخاطر المادية التي يمكن أن تتاح لهم، ويجري تبادل رؤوس أموال تقدر ببلايين الدولارات في أن واحد عبر البرصات العالمية التي تدار «بنظام يفتقر إلى روح المسؤولية»، أما الشركات متعددة الجنسيات فهي هياكل مرعبة تتخطى النظم المحلية، وباختصار فكل شيء في «انفلات».

هذه هي شكوى كينيدي. فالرقابة ضرورية لأن الأسواق الحرة لا يمكن الركون إليها لحل مشكلات العالم، و«السوق الرشيقة بطبيعتها لا تبالي بالعدالة الاجتماعية أو الإنصاف». وربما كان هذا صحيحا في الظاهر، ولكن ما ينبغي علينا أن نذكره أن اللاعبين في السوق تسيرهم يد خفية إلى تحقيق ما يبغيه من العدالة والإنصاف. أما الشركات متعددة الجنسيات فتعمل لإرضاء العميل ولإنقاص النفقات وللمناسفة. ولكي يتحقق لها هذا، على تلك الشركات أن تنتج ما يريده العميل، وأن تبحث عن الأماكن التي توفر لها نفقات الإنتاج، أي البلدان التي تشكر من فائض العمالة، إذا كانت ترحب بها، ومن المؤكد أنها توفر للعالم الثالث أسلوبا للتنمية طويلة الأمد بفضل مشاريع البنية الأساسية التي تفتخر وتتقنى لتعجيد بعض قادتها الذين يحكمونها



لوحة للفنان : ميمون عامر

عودة أذرى

ف «نهاية التاريخ» عبارة راجت في الآونة الأخيرة، فهل كانت الماركسية وراء تداولها أم أن الفضل في ذلك يرجع إلى تأويلات غير موثوق بصحتها لبعض مفاهيم الفلسفة الهيجلية. على كل لا أهمية لذلك، فالقضية معروفة في كل الأحوال ومارئنا نعيش في كنف التاريخ. بيد أن الساعة تقترب، وأوشك أن يحين الرحيل ليليج التاريخ مداه ونصبح خارج دائرته. ولئن كان التاريخ لا يزال قائماً من خلال بعض الأحداث التي نعيشها، فذلك مرجعه لحالة اللاوعي التي نحياها. فمارئنا نشهد هروباً وثورات، وظلماً ونضالاً في سبيل الحرية. وتلك الأحداث ضرورية، كي يلمس الخاملون أمثالنا مايدواضحاً منذ زمن بعيد للفكر الإنساني المستنير، من أنها النهاية الحتمية بل والسعيدة في آن واحد للتاريخ. بيد أن الحكمة والعقل لا يجدان مبرراً كافياً لكل ما يحدث بالفعل.

ولعله من الضروري أن نتفق حول بعض العبارات، فقد ينتهي التاريخ بانقراض الجنس البشرى الذي هو أساس التاريخ، أو باختفاء الإنسانية

التي قد تدمر نفسها بنفسها، أو قد تؤدي التحولات التي تطرأ ببطء على الظروف الطبيعية إلى النتيجة ذاتها، وحينئذ، لن يكون للتحدث عن التاريخ من معنى. فمن بين جميع الكائنات التي نعرفها، الإنسان وحده هو الذى له تاريخ. وهو لا يدرك ماضيه هو فحسب وإنما هو مدرك لماضى الأرض والحيوانات والكون ذاته. ولا يوجد أى كائن غير الإنسان يتذكر ما حدث لأجداده أو يتنبأ بمستقبله.

فالإنسان وحده هو الذى له لغة أى مقدرة على التفكير، ويمكك التحدث عن الممكن حدوثه، عن تلك الصورة الخلفية التي يتفصل عنها الواقع ليصبح له دلالة. بمعنى آخر، لا تساريخ لمن لا يستطيع أن يقول: كان بإمكان هذا الأمر أن يأخذ مجرى آخر. ومن هنا، نستطيع أن نتبين ما قد يحدث بالفعل إن اختفت الإنسانية، فلا تاريخ دون وجود إنسانى وإذا قضت الإنسانية نجبها فلا مفر من أن يتبدد بالقطع عالمنا ونختفى من الوجود. ولئن كان المبدأ الثانى لقاعدة الحوار الديناميكية يعلى وصفاً دقيقاً لتطور الأحداث — الأمر الذى يؤكد جميع علماء الطبيعة — فمعنى

هذا أن الحالة النهائية للعالم ستستقيم بغياب كل ما يمكن أن نسميه بالنظام أو التنظيم وسييسود الكون مزيج من الجزيئات. وعلى افتراض أن عقلاً بشرياً استطاع أن ينبو من كل هذا بمعجزة، فلن يكون ثمة أحداث يلاحظها أو يراقبها. على إنه افتراض واهى الدعائم. فنحن نعلم أن هذا نوع من العبث. ولكن من الواضح أنه حينما نتحدث عن نهاية التاريخ فإننا لا نقصد هذا النوع من النهايات، فمن الصعب تخيل تصفية جذرية وكلية للزمن أو توقف تام للأحداث أو موت وفناء للعالم بأسره. إن إننا بصدد الحديث عن نهاية للتاريخ تتمنى حدوثها، نهاية ذات نتائج حسنة وسعيدة. وبالمقال، نتصور أنه بعد انقضاء اللحظة الحاسمة، سيظل على الأرض بعض الكائنات الإنسانية لتستفيد من هذا الحدث الذى يمكننا أن نسميه ما بعد التاريخ. والأمر ليس بحاجة إلى مفكر عظيم كى يقول إنه بعد نهاية التاريخ سيستمر الزمن في الجريان.

وبما أن الزمن لا وجود له إلا من خلال الأحداث فإنه يصعب تخيل زمن خالٍ من الأحداث إلا بشكل نظرى

إلى نهاية التاريخ

يصعب معه إقامة حياة حقيقية ، فإن إنسان ما بعد التاريخ شأنه في ذلك شأن إنسان ما قبل التاريخ سوف يعيش كما اعتاد . ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن نهاية التاريخ لا يمكن أن تعني أيضاً أن شيئاً لن يحدث للأفراد ذلك أن الإنسان سوف يستمر فيما الله ، في أن يولد ، ويعيش ويموت ويكون سعيداً أو تمسأً أو غير قانع وراض عن حياته ، أو هائلاً ، فقط ، قد تختلف مناسبات سعادته أو حزنه عما هي عليه الآن بالنسبة لنا . أي أن التاريخ لن يختلف بعد نهاية التاريخ .

أبعد إذن حديثنا عن نهاية التاريخ حديثاً لجوف لا معنى له ، أياكون محض عبث أن نذكر أحياناً نهاية مادية لا تعني أحداً ، أو تغييراً وهمياً لن يتغير معه شيء جوهري . كان يجدر بنا أن نتأكد من ذلك لو لم تكن فكرة نهاية العالم شائعة إلى هذا الحد ، ولولم تكن الإنسانية قد أجمعت على اعتبار التاريخ داء إلى الحد الذي أصبحت تأمل معه في كل مكان أن يتم التخلص منه في ظرف ألف عام قادم . ولكن الإنسانية وجدت أن عليها تفسير بداية ونشأة هذا الداء . فعلام تدل نهاية العصر الذهبي ، نهاية الحياة على الجنة الأرضية ، وانسحاب الآلهة



لوريك ياما

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

عودة أنصرى إلى نهاية التاريخ

معجزة ، أو أن تدور عجلة القدر دورة مختلفة لتشهد نهاية هذه الحقبة التاسعة . إذا فهي باختصار ظلت تظل وتأمل أما نحن فلا نكتفى بالأمل ، وإن كان ضرورياً ، كي نخطو خطوة إيجابية ، غير أن هذه الخطوة تتطلب بعض الأمور ، فوالإنسان يريد أن ينهى الازمنة التاريخية ، أو بمعنى آخر ، يريد للعنف ، للظلم ، للمعاناة أن تختفى ، أو ببساطة نقول ، إن الإنسان في زمننا هذا يتحرك ويقوم بفعل ما ، أو هو يريد أن يفعل شيئاً أو أنه يأمل أن يفعل شيئاً أو على الأقل هو يدعى أنه يفعل شيئاً . والإنسان يُعَرِّف نفسه بأنه كائن قائل ، وإن فعله يهدف إلى إنهاء هذا التاريخ الذي يعلمه جيداً . وهو يشعر بمسئوليته ؛ إن لم يكن على المستوى الفردي ، فعلى الأقل كمفوض من المجتمع الإنساني ، ويؤكد أنه إن دام التاريخ وقتاً أطول فإن هذا خطؤه كإنسان وعليه أن يغيره ، ويغير أيضاً مجريات الأمور ،

هذا هو الجديد . ووراء هذا التفكير أسباب أكثر شورية من كل ما نسميه شورات وهي أسباب واضحة . فالإنسان ، للمرة الأولى ، يرى نفسه عاملاً ومبتجاً ومغيراً لظروف حياته ، ويشعر أنه سيد الطبيعة . صحيح أن الحتمية لا تزال قائمة عليه ، وإنها قد لا تزول عنه أبداً ، ولكن الإنسان كنوع

من الأحداث غير المعلومة والتي هي في أكثر الأحوال أحداث غير سارة ، وإنه تاريخ مفروض علينا ويجب أن نتحمله رغم أننا لم نختره ولم نخطر على أذهاننا فكرة اختياره .

وبهذا ، يأخذ التاريخ معنى مغايراً تماماً لما كان عليه ، فالنهاية هي الهدف الآن ، هدف الإنسان والإنسانية معاً ، ما ينتظرونه وينشدونه . وأصبحت نهاية التاريخ هي نهاية للخطوب والنوازل والألام . نهاية للعاسى التي لم تكن مسئولين عنها وإنما كانت تسعى إلينا وتطبق على رؤوسنا . ويبدو أن الأمر ظل دائماً على هذه الحال ، وإن ظلت الرغبة في التفسير دائماً غامرة بحيث يصعب أن نجد حقبة من الزمن ، أو حضارة من الحضارات ، لم تشهدهما فلا مدعاة إذن للاستغراب من أننا أول من يعبر عنها . لقد أرادت الإنسانية دائماً أن تشهد نهاية ألامها ومعاناتها ، وظلت دائماً على قناعة بأن الألام التي تعاني منها ليست من جراء أخطائها وحدها ، ولا يمكن أن تنسب كلها للأحياء ، فهم لم يتسببوا فيها كلها وهي وليست نتيجة للنوايا السيئة للأفراد الذين يشكلون الإنسانية المعاصرة وإنما ترجع إلى خطأ ارتكب في بدايات الزمن ، وإلى صراع بين آلهة خيرة ، وأخرى شريرة ، أو إلى قدر أسمى .

وظلت الإنسانية تأمل أن تحدث

والإبطال من عليها ، إلا على إحساس وباقتناع بأن التاريخ الإنساني يمر بأزمة لا يستطيع معها إلا أن يأمل الفكك منها . ولعلها جراحة منا أن نعت الإنسانية جمعاء بالجنون ، وأن نصف أحلامها الموفلة في القدم ، والتي لا تزال تتمسك بها بشدة ، بأنها أحلام شاذة .

قد تساعدنا هذه التاملات على أن نتواضع بعض الشيء ، وعمل أن نفهم حقيقة الأمر . فما نريد أن نشهد نهايته ليس التاريخ بشكل مطلق ، وإنما التاريخ السيئ ، أو التاريخ كسوء سييء على وجه التحديد . ففي الواقع ، وهذا الواقع اتضح لنا الآن ، أننا لا نريد أن نشهد نهاية التاريخ ، وإنما نهاية المساء والألام . أي ليس نهاية التاريخ بمعناه العام ، ولكن نهاية تاريخ تعس لأنه تاريخ حقبة من الزمن سيطرت عليها الألام والمعاناة .

فبالإنسانية لا نتشهد قناعاتها ، ولا تظل أيضاً بالتدهور التام والمفناء الشامل . على الأقل وفقاً لمعتقدات يونانية ويهودية ومسيحية سائدة في بعض بلدان حوض البحر الأبيض . إذ إن الإنسانية تريد أن تعيش وأن تشهد أحداثاً وتحيا زمناً هو في الواقع زمنها ، وأن تحيا في سعادة .. ثم تدرك أنها لم تصل بعد إلى تلك السعادة ، وإن هذا التاريخ الذي تحيا مغاير لما تتشده ، وما هو حتى الآن إلا قدر أسمى وسلسلة

بشرى ، أو بشكل أدق ، كعضو في مجتمع عمل عالمي ، يكافح الطبيعة ويحارب الفاقة ، ولا يجعل شيئاً بشكل عام يخرج عن سلطانه وإن لم تكن الحياة كما يجب أن تكون عليه ، فذلك لأنه لم يفعل اللازم من أجل تغييرها ، وإذا فهو يضع نهاية التاريخ في اعتباره بما أنه يرى ما يجب أن تكون عليه تلك النهاية . وبما أننا قادرين على البلوغ بالتاريخ نحو هذا الهدف ، فإني قد نفشل واحتمالات ورود الفضل قائمة ولكنه سيكون من صنعنا وليس بسبب « قدر » أو من جراء قوة خفية شريرة .

ولكن ما هي إذن نهاية التاريخ التي نتحدث عنها ؟ وإن كنا واثقين إلى هذا الحد من نجاحنا ، أو على الأقل من مسؤوليتنا في حالة حدوث كارثة ، فهرى بنا أن نكون قادرين على تحديد ما نريده بدقة . فهل نستطيع ذلك حقاً ؟ أيرجى أحد ممن يتحدثون في هذا الشأن قادر على ذلك ؟ ولعل الاستنتاج الذي وصلنا إليه يعد مذهلاً بحق ، فبقينا يديو ، لم نستطع أحد أن يفعل ذلك . نحن نهمل ما نريد ولا نعرف إلا ما لا نريد . انخلص من هذا إلى أننا أفلتنا من عبثية القدر لنقع في شرك مشروع أخرق مجنون . نكون ممن لا يعلمون ما يريدون ومع ذلك يرغبون بشدة . قد يحق لنا أن نأخذ أنفسنا على ذلك إن كنا نتبأنا مسبقاً بشيء وخططنا له ، ولكن

لحسن الحظ أن شيئاً من هذا لم يحدث أو يوضع أساساً في الاعتبار . إذ ما الذي نريده ؟ أتريد حياة حلوة وعالمنا إنسانياً ؟ ولكن ، ما الحياة الحلوة ، وما هو العالم الإنساني بحق ؟ نحن نهمل الإجابة على هذا التساؤل . ولكننا نعلم فقط أن حياتنا وعالمنا اختلفا عما كان يجب أن يكونا عليه . فهل هذا وحده قليل ؟ فإذا استخدمنا أسلوباً إيجابياً للتعبير عما ذكرناه آنفاً فيمكننا القول أننا نريد أن نتحرر مما يقهرنا ويؤرقنا ويوصل بيننا وبين السعادة . سوف يتشكك قلة في مدى إيجابية مثل هذا البرنامج . ولكننا نستطيع أن نقول إن الحرية ما هي إلا غياب الضغوط ، والسعادة هي الحالة التي سوف تتبع الآلام والخوف من البلاء . وهو أمر يمكن وصفه بأنه إيجابي في حد ذاته ، ولكننا لا نستطيع أن نعبّر عنه إلا بعد أن نلغي من وجودنا بعض الأشياء مثل الآلام والاضغوط ، فنحن نتمنى لكل ما يلقي وجودنا أن يختفي . وقناعتنا أن الحياة الحقّة ، أي الحياة الإنسانية بحق ، للسعيدة ، الهانئة ، سوف تبدأ وتعتمد بمجرد أن ينتهي التاريخ . وهذا أمر إيجابي ، بل إن هذه هي الإيجابية بحق بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحرية ضرورة فيجب ألا نحاول أحد وخاصة من لا ينعم بالحرية مثلاً ، أن يحدد ما ستكون عليه حياتنا القادمة ،

فهى لن تكون حرة مادامنا أردنا أن نحدد مسارها منذ الآن . فنحن لا نستطيع أن نفرض على أنفسنا محتوى سعادتنا المقبلة ، إذ يجب أن احترام حريتي القادمة وسعادتي المرتقبة واكتمال ذاتي بذاتي ، إذا أردت ألا أقع فريسة المتناقضات التي سوف تجعل تفكيري غير متجانس مع تخطيطي . ورغم أن هذا ليس بالأمر اليسير ، إلا أنني قد أستطيع أن أعرف ما لا أريده ، وكل ما يجب أن ينمذ فيه أى شخص حكيم ، كل ما يعنى معنى الحياة الإنسانية وكرامتها . فإني كإنسان أود ، وأستطيع ، أن أجرب . وسأحاول بكل جدية أن أعالج ما يشوه الإنسانية ويسينسها . ونفلس السبب يجب أن اسقط عن الحرية جانبها السلبي .

ونستطيع أن نستخلص من هذا أن نهاية التاريخ هي نهاية الحياة اللا أخلاقية . ولكن لننتقل على ضرورة . ألا نفرض على الأفراد والأمم والأجيال سلوكاً أخلاقياً إيجابياً وأن نمدهم بسعادة قد لا تتفق وما يرغبون فيه ، وأن نكرر محاولات العديد من الطفلة المستبدين في أن يجعلوا شعوبهم وأطفالهم « سعداء » فحن لا نصنع السعادة ، ولكن يمكننا فقط ، وعلى أكثر تقدير — وهو أمر ليس بالهين ولم نستطع حتى الآن أن نحقق إلا في أضيق الحدود أن نعمل على إنهاء

نهاية الأمل وصدمة المستقبل عودة أسفري إلى نهاية التاريخ

ما فعل إذا توقف فعلنا عند مجرد التفكير والتخطيط ؟

ويجدربنا أن نعترب أننا لا نعرف العالم الذى نحن بصدد التحدث عنه ، والذى لن نستطيع أن نكف عن التحدث عنه . فمارلنا متورطين فى التاريخ ، هذا التاريخ السيئ ، أكثر مما كنا نريد . وقد تملكنا الخوف من المستقبل وسيطر علينا تماماً ، ويكفى أن نلاحظ مدى رواج صناعة المهدئات ، وتضاعف عدد

من يذهبون لعيادات أخصائى التوازن النفسى الذين لا يتمتعون هم أنفسهم بهذا التوازن وعلينا أن نلاحظ أيضاً العنف الذى شاع والجرائم التى ترتكب دون أدنى اكتراث ، وكذلك حالات انتحار الناجمين . فنحن معلقون بين الخوف والأمل ، لا نعيش بحق .. ثم نريد أن نتحدث عن السعادة ؟ اليس من الأحكم أن نتحدث عن الراحة النفسية والسكنتات ؟ على أن مجرد الاعتراف الصادق له جانبه المشرق . فكل ما نتحدثنا عنه يؤدى بنا إلى تكوين فكرة إيجابية عن السعادة .

وفى واقع الامر ، إذا كنا نتحرك تحركاً إيجابياً فلاننا مدفوعون إلى ذلك وليس نظراً لأهمية التحرك والفعل فى حد ذاته ، ولكى لا يكون علينا أن نتخذ خطوة حاسمة فيما يتعلق بالتاريخ ذلك التاريخ الذى اعترفنا أنه تاريخ العنف

حينما يقهر الطبيعة الداخلية والخارجية ، وحين يكف عن أن يكون حيواناً ، ويكف عن أن تكون عواطفه عميةا ورغباته غير محكومة ، وحينما يطوع الطبيعة الفارجية لا لتكون فى خدمة الشراهة الفريزية لشخص أو لآخر وإنما لخدمة المتطلبات المعقولة لكل إنسان يريد أن يحيا حياته ، فى كرامة وقناعة إن نهاية العالم تعتمد على فعل الإنسان مع الطبيعة ومع ذاته .

أبلغنا بهذا نهاية تأملاتنا فى هذا الشأن ؟ من ناحية ما نستطيع أن نؤكد هذا فنحن نعرف الآن ما نقصده من عبارة نهاية التاريخ . بيد أنه ثمة ثغرة مقلقة .. ففى عالم سنكون فيه أحراراً ، وسيتمكن كل منا أن يحيا حياة يكون لها معنى بالنسبة له ، وإن تتعارض مع حياة الآخرين ، وإن يكون أحد فى صراع مع آخر ، عالم كهذا ، ألا يكون مجرد حلم ؟ وإن لم يكن حلماً ، فهل لدينا أمل ولو ضئيل فى أن نحييا ؟ وأقول انه يجب أن نعمل على تحقيق هذا العالم ، إنها قاعدة أكيدة ، وعلى كل كائن مفكر أن يؤمن بها إن لم يكن يريد أن يتخلى عن صفته ككائن مفكر . غير أنه علينا أن نفكر وأن نعمل وأن نكد من أجل تحقيق تلك الغاية ، دون أن يكون ذلك بمثابة اعتراف منا بأننا نعصا وغير راضين عن حياتنا ، وأننا نحياها فى خوف وفى حاجة ، وإلا فما جدوى

أسباب وظروف التعاسة والظلم والقهر والحاجة ، وكذلك على نشر الثقافة التى بدونها لن يتمكن أحد من تصور السعادة كنوع من الرضا عن الذات وعن العالم ، بحيث لا يلهث أحد وراء اللهو أو التسلل التى لن تنجح على المدى الطويل فى أن تتسببنا عدم الرضا العميق الذى نشعر به . إن ما تهدف إليه الأخلاق ، ورغم ما قد تبدو عليه هذه العبارة من تناقض ، هو تحررنا من أجل الحرية والمستوى ، حتى يكون هناك فرصة لسعادة الفرد. دون أن تتعارض مع سعادة الآخرين وتحليل الآخر هو أن ما ترمى إليه الأخلاق هو إمكانية إيجاد معنى للحياة ، لا بصورة عشوائية وإنما طبقاً للحدود التى يعليها العقل والحكمة .

إن نهاية التاريخ ليست سوى ما تهدف إليه الأخلاق ، دينية كانت أم تقليدية أم فلسفية ، منذ الأبد . سيصبح الإنسان سعيداً ويهنا بهريته ، أو بمعنى أدق ستمكنه حريته من اكتشاف معنى الحياة والعالم ، وسيكون أيضاً بإمكانه رفض كل من الحرية والسعادة ، وحينما تحقق له الأخلاق علله الذى يشده ، فقط عندئذ سوف ينتهى التاريخ ، ويبلغ ذلك التاريخ السيئ منتهاه ، حينما يكون الإنسان قد أدى ما عليه طبقاً لما تطلبه عليه أخلاق الحرية ، أو بلغة عصرنا ،

والحب والخوف من الخطوب التي تدهمنا نحن نسعى لجهد العيش في الحاضر ولنتمتع بما هو قائم ، وما هو جميل وعليب ورشيد ونحن لا نتحدث عن شيء مجهول لا قبل لأحد به أو بعيداً عن مستوى إدراكنا ، ولكنه شيء عرفه كل منا ويعرفه حين ينظر إلى طبيعة جميلة أو يشهد أحد الفنانين أو يصغى إلى الشعر .. يجده في الحياة المفعمة بالفكر والمشاعر والأحاسيس ، وفي لحظات الحب ، تلك اللحظات التي تفقد معها الاهتمام بالأشياء ، بحيث لا ننتظر أو نخشى شيئاً ويصبح وجودنا وهنا بوجود كائن ما من البشر ، أو فوق البشر ، إن كنا مؤمنين ، كائن .. لا نريد منه شيئاً ، وإنما مجرد وجوده يملأنا سكينته وسعادة . ومن هنا نستطيع أن نذكره جيداً أن أحداً لا يستطيع أن يملأ علينا كنه سعادتنا ، وإن السعادة ليست مجرد اختراع رومانسي إننا إذا استطعنا أن نخرج من دائرة التاريخ في أية لحظة فلن نستطيع ذلك في كل لحظة .

وأخيراً نقول ، إن نهاية التاريخ هي نهاية القهر الذي يمتع الإنسان من أن

يتنبه لحق من حقوقه الإنسانية إن نهاية التاريخ لا تعني نهاية الأحداث ، أو ألا يفنى البشر ، أو أن يكون كل المحبين بالضرورة سعداء ، وكل الأطفال أنكياء وأن يتصف البشر بالسماحة والجمال . ولا تعني أيضاً أنه بعد انتهاء التاريخ ستختفى المآسى ومعاناة البشر بل على العكس ، فالإنسان معرض دائماً للصراعات والإحباطات وشتى التهديدات . لن يكون إنساناً إذا ما اعتمد على ذاته فقط . فحين أن المصاعب التي ستواجه إنساناً حراً حكيماً في عالم حر وحكيم مستكون مصاعب شخصية . حتى المآسى ، سيكون هو سببها الأول وستكون مأساته وحده ، ولن تأتي من جراء ظروف أو فروض أو قوى خارجية . وصراعات الإنسان لن تكون صراعات بين وضعين اجتماعيين ، أو عمليين ، أو مصلحتيين ، أو مخاوف وضمير ، أو نظاميين ، وإنما ستكون لشخصين اختار أن يعيشا مأساة ، وفضلها على الحلول التوفيقية أو الحلول الوسط ، وعن التعرض للشبهات وخيانة أنفسهما . نهاية العالم لن تعني نهاية الألام ، وإنما ستعني أن التمس هو من

أراد لنفسه التسامح وتستعنى أن كل إنسان سيكون سعيداً لأن لا شيء سوف يمنعه من ذلك شريطة أن تكون تلك هي رغبته الأكيدة وليس مجرد حلم أو أمنية .

وبعد فإننا لم نصل بالطبع إلى هذا الحد ولكن من الآن ، قد لا تصبح الحرية والكرامة والسعادة بعيدة عن متناول أيدينا نحن محظوظي هذا الزمان ، إن أردنا أن نفهم وأن نرى في أعماق ذاتنا ما نريده بحق ، والذي يمكننا أن نحصل عليه بإيسر مما نعتقد ، إذا حولنا رغباتنا إلى إرادة من أجل السعادة ومن أجل التواجد بشكل حقيقي . على ألا نكتفى بانتظار نهاية التاريخ ، ذلك التاريخ الذي نعتبره غيباً وشهيراً . وعلى ألا نعتقد أن السيطرة على العالم الخارجي وعلم الطبيعة هي مدخلنا لإحكام السيطرة على العالم الداخلي .. الأمر الذي لن يستطيع ضحايا القدر بلوغه ، والذي لن يكون أيضاً في متناول الأغنياء ممن يتمتعون بملاذيل يلودون به من شر المفاقة والقهر ... أوهم من نسيمهم بالمحظوظين ■

ترجمة : ل. ص

الفن توفلر

العنف أو (القوة) والمال (أو الثروة) والمعرفة ويشير إلى أنه يقصد بالعنف المعنى المجازى أكثر منه الحرفى ، وإن كان تعريفه للعنف يتضمن القوة العضلية ، وكذلك القوة العسكرية بما فى ذلك اعتماد أى دولة على الجيش والشرطة لإرغام المواطنين على الطاعة ويوضح توفلر أن «نوعية السلطة تمثل أهم عامل على الإطلاق ، ومن ثم فهو يعتبر العنف سلطة متدنية النزعية لأنها لا تنقسم بالبرونة فى حين أن الثروة يمكن استخدامها للعقاب أو الثواب ، فهي أكثر مرونة ، ولذلك يعتبرها سلطة متوسطة النوعية ، أما أعلى نوعية للسلطة فتأتى من استخدام المعرفة .

ويعرف توفلر المعرفة تعريفا موسعا يشمل المعلومات ، والبيانات ، والتصورات ، والمجازات فضلا عن المواقف ، والقيم ، وغيرها من نواتج المجتمع الذهنية سواء كانت صحيحة أو تقريبية أو حتى زائفة .

فى ظل التقدم العلمى والتكنولوجى المتسارع ، تقوم المعرفة بدور المضاعف للثروة أو القوة ، بمعنى أنها يمكن أن تستخدم ، إما لزيادة المتاح ، أو لتقليل القدر المطلوب من عنصرى القوة والثروة من أجل تحقيق غرض ما ، وبذلك تتيح

وتصورها من منظور استراتيجى يجب أن نرى كيف ترتبط التغيرات المختلفة فيما بينها . ويكتفى تحول السلطة يقدم عرضا شاملا وواضحا للمضارة الجديدة التى تعد وجودها على الكرة الأرضية كلها .

وينقسم الكتاب إلى قسمين أولهما يعالج مظاهر تحول السلطة الاقتصادية والمالية فى عالم الغد ، فى المصانع والشركات والمؤسسات المالية على الصعيدين المحلى والدولى . أما القسم الثانى فيتناول السلطات الجديدة والأخطار التى تهدد الديمقراطية وانتقال السلطة السياسية على مستوى العالم .

فى القسم الأول يبدأ توفلر بتعريف ماهية السلطة ومصادرها حيث يعتبر السلطة أحد أهم الظواهر الاجتماعية المرتبطة بطبيعة الكون ذاتها كما أنها ليست خيرا ولا شرا ، إنما هى بعد من أبعاد العلاقات لا بد منه فى أى علاقة إنسانية ، وإن كانت من أقل جوانب حياتنا حقا من الفهم بالرغم من أهميتها القصوى بالنسبة لجيلنا ، الذى يشهد بداية عصر تحول السلطة على جميع مستويات المجتمع الإنسانى .

ويرى أن أهم مصادر السلطة هى ..

ف فى محاولة لفهم التغيرات الجذرية والهزات التى تجتاح العالم من حولنا على مختلف الأصعدة سواء السياسية منها أو الاقتصادية والاجتماعية يقدم ألفن توفلر وهو من أهم المفكرين المستقبليين كتابه «تحول السلطة» وهذا الكتاب يشكل الجزء الثالث والأخير من ثلاثية بدأها بكتاب «صدمة المستقبل» (١٩٧٠) ثم «الموجة الثالثة» (١٩٨٠) ويقول توفلر إن كتاب «تحول السلطة» هو تنوير لجهود استهدف خلال خمسة وعشرين عاما اكتشاف معنى للتغيرات واسعة النطاق التى يعلن بها القرن الواحد والعشرون عن قدومه . وبينما يتناول الكتاب الأول والثانى أشكال واتجاهات التغيير فإن كتاب «تحول السلطة» يركز على مفهوم السلطة ومصادرها والذين سيمكونها على مشارف القرن القادم . فهو يستهدف بشكل خاص التغيرات الحاسمة التى توجد فى العلاقة بين المعرفة والسلطة ويقترح نظرية جديدة للسلطة الاجتماعية ، ويستكشف التحولات القادمة فى مجالات الأعمال والاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية .

ولكى نفهم هذه التحولات الكبرى

وتحول السلطنة

الحاجة إلى رأس المال لكل وحدة من الإنتاج . وليس ثمة ما هو أكبر مغزى من ذلك في الاقتصاد الرأسمالى، على حد تعبيره فضلا على أن المعرفة الجديدة تسرع عمليات الإنتاج ، وتقودنا نحو اقتصاد الوقت الفعلى ، وبالتالي تقل محل إنفاق الوقت ، وبما أن المعرفة تقلل من الحاجة إلى المواد الخام والعمالة والوقت والحيز ورأس المال فإنها تصبح بذلك المورد المحورى للاقتصاد المتقدم . باختصار ، سوف تعيد المعرفة صياغة مفهوم الإنتاج ، ففي كل خطوة سيتم تحقيق القيمة ، والقيمة المضافة ، من خلال المعرفة ، وليس من خلال العمالة الرخيصة ، أو المواد الخام .

ويصطم هذا المفهوم الجديد لمصادر القيمة المضافة افتراضات السوق الحرة والماركسية على حد سواء كما يصطم المادية التى أدت إلى ظهور ماتيين النظريتين .

ومعنى هذا أن القيمة تنتج من مجهود كلى ، وليس من عنصر واحد من عناصر الإنتاج (عرق العمال أو رأس المال) .

ويشير توفلر هنا إلى أننا عندما نغير العلاقة بين المعرفة والإنتاج فإننا نغير

واحدة ستؤدى إلى حدوث ثورة في طبيعة السلطة ذاتها . ومن ثم لا يعنى تحول السلطة مجرد انتقال السلطة من شخص أو حزب أو مؤسسة أو بلد إلى آخر ، بل هو تغيير جوهرى في العلاقة الخفية بين القوة والثروة والمعرفة تستغله الصلوة للاحتفاظ بالسيطرة .

ويوضح توفلر أن المعرفة بمعناها الواسع هى العنصر الرئيسى في النظام الجديد لخلق الثروة ، وهو نظام يختلف اختلافا جذريا عن الوسائل التى كان يتم بها إنتاج الثروة في الماضي ، إذ يعتمد هذا النظام على الاتصالات ، وتبادل البيانات والأفكار والرموز ، والمعرفة بشكل عام ، ولذلك يعتبره توفلر نظاماً فائق الرمزية . وهو يلخص أهم سمات هذا النظام الجديد لخلق الثروة وتأثيراته على تحول السلطة في قوله :

« في مجال الإنتاج : سوف تصبح عوامل الإنتاج التقليدية الأرض والعمالة والمواد الخام ورأس المال - أقل أهمية فيما تحل المعرفة الرمزية محلها . إن المعرفة في الواقع تشكل تهديدا بعيد المدى لسلطة رأس المال وأخطر مما تشكله لها العمالة المنظمة ، أو الأحزاب السياسية المناهضة للرأسمالية . ذلك لأن ثورة المعلومات تقلل الآن نسبيا من

لصاحبها إنفاق قدر أقل من «أوراق» السلطة في أى معترك . وبالتالي تصبح المعرفة جوهر القوة والثروة لأنها في الواقع : المضاعف الأكبر لهما ، وهذا هو مفتاح حصول السلطة الذى سيتمخض عنه المستقبل ، وهو ما يفسر احتدام المعركة الدائرة حاليا من أجل التحكم في المعرفة ، ووسائل الاتصال في جميع أنحاء العالم .

ومن ناحية أخرى تختلف المعرفة اختلافاً جوهريا عن مصادر السلطة الأخرى . ويتمثل هذا الاختلاف في أن كلا من القوة والثروة ، وفقا لتعريفهما ، ملك للأقوياء والأثرياء فقط ، أما المعرفة فيمكن أن يملكها الضعفاء والفقراء أيضا ، وهى ميزة ثورية من ميزاتها ، ومن ثم يرى توفلر أن المعرفة هى أكثر مصادر السلطة ديمقراطية . وهو ما يجعلها تشكل تهديدا مستمرا للأقوياء حتى وهم يستخدمونها لتعزيز قوتهم .. وبالتالي يتوقع توفلر أن يغدو الصراع حول توزيع المعرفة ، والوصول إليها ، هو لب الصراع القادم على السلطة في كل مؤسسة بشرية على نطاق العالم .

إن إعادة هيكل علاقات السلطة التى تحدث الآن على عشرات الجبهات دفعة

نهاية الأمل وصدمة المستقبل أفسن توفلر وتحول السلطة

البطالة رأسا على عقب .

ومن ناحية أخرى ، كان من الممكن تنشيط اقتصاد الموجة الثانية وخلق فرص عمل جديدة عن طريق زيادة إنفاق رأس المال وزيادة القوة الشرائية للمستهلكين ولكن في الاقتصاد والغائق الرمزية ، وذى الطابع الدولى قد يسفر خسخ المال إلى جيوب المستهلكين عن انتقاله إلى ما وراء البحار دون أن يقدم ذلك مساعدة للاقتصاد المحلى ، وبالتالي لا تؤدي عملية الاستهلاك بالضرورة إلى زيادة فرص العمل محليا .

ومعنى هذا أن الأموال والأعداد لم تعد تحل المشكلة بعد أن انتقلت البطالة من مرحلة الكمية إلى مرحلة النوعية ومن ثم يجب على أى استراتيجية فعالة لخفض البطالة في اقتصاد الموجة الثالثة أن تعتمد بدرجة أقل ، على توفير الأموال ، وبدرجة أكبر ، على توفير المعرفة .

إن ما نشاهده إذن هو عملية التقاء هائلة لعدة متغيرات .

فالتحول في مفهوم الإنتاج يتلاقى مع التحول في مفهوم رأس المال والنقد وكلها تشكل معا نظاما ثوريا جديدا لخلق الثروة على ظهر الكرة الأرضية .

والى الوقت نفسه يشهد مجال التوزيع والتسويق تغيرات جذرية وفتحار التجزئة ، يشكلون الآن القوة المهيمنة في

الاقتصاد فائق الرمزية الذى بدأت تتشكل ملامحه منذ عقود قليلة فهو اقتصاد الموجة الثالثة .

ففى أغلب المعاملات لا تتبادل الأيدي أى شيء يشبه النقود بمعناها التقليدى . فالنقود في النظام الجديد تتألف من سلسلة من الأصفار والأحام تبثها الأسلاك والموجات المتناهية القمر ، أو الأقمار الصناعية .

وهذا يعنى أن نقود الموجة الثالثة ليست سوى المعلومات التى هى أساس المعرفة .

غير أن صعود نجم هذه النقود الإلكترونية في الاقتصاد العالمى يهدد مباشرة وجود المصارف بالشكل الذى نعرفها به ، وكذلك العديد من علاقات السلطة الراسخة ، بحيث غدت المعرفة المتضمنة في مثل هذه القضية تحتل قلب الصراع على السلطة الذى سيعيد تعريف النقود نفسها .

أما بالنسبة للأيدى العاملة ، يصبح العاملون أقل قابلية للاستبدال بشكل مطرد . ففى حين كان العاملون في مصانع الموجة الثانية لا يمكن أن يكونوا إلا قليلا من أدوات الإنتاج ، أضحت أكثر الأدوات فعالية ومضاعفة للثروة تكمن حاليا داخل أدمغة العاملين ، ومن ثم فهم يمكنون من «وسائل الإنتاج» نصيبا حيويا وغير قابل للاستبدال في أغلب الأحيان . وهذه الحقيقة تقلب مشكلة

أسس الحياة الاقتصادية والسياسية ذاتها .

ينتقل النظام الجديد لخلق الثروة من الإنتاج بالجملة إلى الإنتاج المرن بالطلب . وبفضل تقنيات المعلومات الجديدة أصبح هذا النظام قادرا على إنتاج منتجات شديدة التنوع وبمجموعات صغيرة إلى حد إمكانية إنتاج وحدة واحدة فقط ، وبتكلفة قريبة من تكلفة الإنتاج بالجملة . أى أن المعرفة تدفع بتكلفة التوزيع نحو الصفر .

ولذلك يعتبر المؤلف أن المعرفة - وهى مصدر لا ينضب أساسا - هى «البديل النهائي» .

وفيما يحل رأس المال البشرى ، أى المعرفة محل رأس المال المؤلف من الدولارات فإن طبيعة النقود ذاتها سوف تتغير فبدلا من النقود المعدنية أو الورقية تصبح المعلومات الإلكترونية أداة التبادل الحقيقية . لقد أخذ رأس المال يتحول سريعا إلى شيء «فائق الرمزية» فالنقود الورقية شأنها شأن خطوط الإنتاج تمثل رمز العصر الصناعي المختصر ، عصر الموجة الثانية كما يعرفه توفلر ، إذ يعتبر أن الاقتصاد الزراعى هو اقتصاد الموجة الأولى ، والاقتصاد الصناعى ، الذى بدأ بالثورة الصناعية ، واستمر قرابة ثلاثة قرون ، هو اقتصاد الموجة الثانية . أما

ميدان التوزيع ، بينما لا يجد الصناعون مفرا من الاعتماد بدرجة متزايدة على هؤلاء التجار لاستنتاج احتياجات السوق . فلم يعد التوزيع يعنى وضع السلع على أرصفة المتاجر ، بل هو الآن بالأساس نظام معلومات نتيجة انتشار شفرة القضبان السوداء على السلع وأجهزة قراءة الشفرة والتقنيات الإلكترونية في محلات السوبر ماركت وبالتالي سيصبح التوزيع « حلقة معلومات تصل الصناع بالمستهلك في دورة إنتاج الثروة » فالمستهلك لم يعد يقدم نقوده فحسب ، وإنما يقدم أيضا معلومات عن السوق ، وعن نماذج المنتجات وهي كلها تساعد في التصميم كما أنها معلومات حيوية لعملية الإنتاج . ولا يستبعد توفلر أن يأتى اليوم الذى يستطيع فيه المستهلك بالضبط على عدة أزرار أن يطلق من بُعد عمليات إنتاجية .

ويذكر يتجه كل من المنتج والمستهلك إلى أن يمتزجا معا فيما يسميه توفلر «المنتج المستهلك» .

ويشرح المؤلف أن نتجة الشركات إلى ابتكار أشكال جديدة من التنظيم أكثر تنوعا لتحل محل التنظيم البيروقراطى البطيء . وصولا إلى «الشركة المرنة» ويوضح في هذا الإطار أن مفهوم الشركة المرنة لا يعنى انعدام الهيكلية ، وإنما يعنى قيام تنظيم قادر على أن

يشمل أشكالا مختلفة ومتنوعة من الصيغ التنظيمية داخل إطار واحد بما في ذلك التنظيم البيروقراطى الذى قد يكون ضروريا لبعض المهام . ويعتبر توفلر أن الشركة الأمرية التى تعتمد على أحدث التقنيات ، من أكثر نماذج الشركات المرنة نجحاً على مشارف القرن الواحد والعشرين .

كما يقول بأن الشركة المرنة ستحتاج إلى تسطيع التنظيم الهرمى للسلطة أى جعله أفقياً قدر الإمكان ، لإسراع عملية اتخاذ القرار . كما سيحل محل التنظيم البيروقراطى للمعرفة بقنواته المحددة سلفاً ووحداته المنفصلة التى تكبت الاكتشاف والابتكار ، نظم معلومات ذات تدفق حر .

ويشير توفلر إلى أن استبدال البيروقراطية لا يتم بمجرد نقل العاملين من مكان لآخر ، أو التخلص من «الشخص الزائد» أو حتى تفكيك الشركة إلى «مراكز ربحية» متعددة وإنما يؤكد على أن أى إعادة هيكلة جادة لشركة أو جهاز حكومى يجب أن تستبدل تنظيم المعرفة البيروقراطى وكذلك كل نظام السلطة القائم عليه . ويعتبر أن التنظيم المنطوق ، ولا سيما تنظيم المعرفة نفسها ، أحد أهم مصادر السلطة في المستقبل .

ويؤكد على دور الاتصالات في تحول السلطة في القرن القادم ، فهو يعتبر أن

شبكات الاتصال الإلكترونية تشكل البنية التحتية الرئيسية للقرن الواحد والعشرين ، وهى تفسر في أهميتها ، على حد تمييزه أهمية السلك الحديدية في بداية العصر الصناعى كما يشير إلى أن الاتصال التاريخى بين مجال الاتصالات والمال (حيث تتحول النقود إلى نبضات إلكترونية) يجعل السلطة المصاحبة للتحكم في شبكات الاتصال «تتزايد رأسيًا»

ولأن هذه الشبكات تزداد ذكاء مع التطور التقنى فإن تبديل ، وإعادة تبديل المعلومات ، بات الآن ممكناً فيما تتدفق البيانات والمعلومات والمعرفة عبر هذه الشبكات التى تمثل الجهاز العصبى للاقتصاد فائق الرمزية ، مما يجعل « المعرفة حول المعرفة » هى التى تهم أكثر في اقتصاد الغد .

ومن أهم سمات النظام الجديد لخلق الثروة بسعة التسارع ، بمعنى تزايد سرعة النظام بشكل مطرد . فالاقتصاد الموجة الثالثة يعمل بسرعة فائقة . حيث أجهزة الكمبيوتر . وشبكات الاتصال الذكية ، والتقنيات الجديدة بشكل عام ، لا تتيح فقط تنوع السلع العالية وإنتاجها حسب مواصفات العميل . واختراع سلع جديدة . بل إنها أيضا تدفع السرعات التى تتم بها المعاملات المالية والتجارية نحو اللورية أو مفهيم «الوقت المقيى» فخلال واحد على مليار

نهاية الأمل وخدمة المستقبل ألفن توفلر وتحول السلطة

جهاز يجمع بين تقنيات التلفزيون والكبيوتر والفيديو .

٢ - **قابلية الحركة** . بمعنى إمكانية تنقل أجهزة الاتصالات والأجهزة المعلوماتية والإعلامية مع مستخدميها في كل مكان . يذهب إليه ، وذلك بفضل تقنيات التصغير المتطورة . هاتف على شكل سوار حقيبة رجل الأعمال التي تحتوى على ميكروكمبيوتر صغير وجهاز فاكس وناسخة وهاتف لاسلكي وتلفزيون الجيب الخ .

٣ - **قابلية التحويل** : أى القدرة على نقل المعلومات من وسط إلى آخر . مثل تحويل الرسائل المنطوية إلى رسائل مكتوبة أو الترجمة الفورية للمستندات التجارية من لغة إلى عدة لغات أخرى في آن واحد .

٤ - **التواصل** : ويعنى به إمكانية توصيل أنظمة إلكترونية مختلفة مع بعضها البعض بحيث لا تقف المعايير التقنية المتعددة دون ربط الأجهزة الإلكترونية ببعضها .

٥ - **الانتشار والشيوع** : بما يحقق مد النظام الإعلامى الجديد إلى جميع بلدان العالم وإلى جميع طبقات المجتمع .

٦ - **العالمية** : النظام الإعلامى الجديد يلغى الحدود السياسية للدول . ويعتقد توفلر أن هذه المبادئ الستة تشير مجتمعة إلى تحول كامل لا في

للسلطة أخذه في الظهور الآن ، كتنجية لدور المعرفة الجديد ، هذه التركيبية هى «فسيقساء السلطة» كما يسميها توفلر . فبدلاً من نظام التسلسل الهرمى المركز للسلطة الذى يهيم عليه قلة من أشكال التنظيم المركزية سيكون هناك شكل فسيقسانى للسلطة ذو أبعاد متعددة .

وإن القسم الثانى من كتابه يولى توفلر اهتماماً خاصاً بوسائل الإعلام ودورها في تشكيل الرأى العام ، وبالتالى انتقال السلطة السياسية محلياً ودولياً . وهو يشرح بنظام إعلامى عالمى جديد يعتمد على البنية الأساسية الإلكترونية وعلى التقبم المذهل في مجال الاتصالات (البث عن طريق الأقمار الصناعية ، التلفزيون الكابل ... الخ) ويحدد ست سمات للنظام الإعلامى الجديد في أقطار العالم المتقدم ، وهى تمثل مفاتيح المستقبل على حد تعبيره :

١ - **التفاعلية** : ويقصد بها تدخل المشاهد أو المستمع فيما يعرض عليه من رسائل ، كما في حالة الأسطوانة المدمجة التى تجمع بين الصورة والصوت ، ويتم تشغيلها بواسطة الكمبيوتر لتعرض على شاشة التلفزيون ، ويستطيع المشاهد أن يتدخل في المشاهد التى يراها أمامه .. بمعنى آخر لم يجد المتلقى الطرف السالب الذى اعتدنا عليه ، وصولا إلى

من الثانية يتم تجميع وتوزيع مليارات من العملات المختلفة على امتداد الكرة الأرضية .

وإن ظل النظام الجديد لخلق الثروة ، حيث تتدنى تكاليف العمالة كنسبة مئوية من التكلفة الكلية ، تتحقق السرعة المطلوبة من خلال عملية إعادة تنظيم ذكية وتبادل المعلومات الإلكترونية المتطورة وليس عن طريق دفع القوة العاملة للإسراع وسكب مزيد من العرق . أى أن السرعة تصل محل العرق ، فيما تأخذ سرعة النظام بأكمله في الازدياد .

ويوضح توفلر أن التسارع في حد ذاته له آثار منفصلة عن طبيعة التغيير الحادث . وأن أثر التسارع يعنى ميلاد قانون جديد في علم الاقتصاد . ويلخص توفلر هذا القانون قائلاً عندما تتسارع خطى النشاط الاقتصادى فإن كل وحدة من الوقت تساوى مزيداً من المال . لقد أصبح الوقت في ظل النظام الجديد لخلق الثروة «منتجاً له قيمة في حد ذاته» .

ويقضى المؤلف إلى أن هذه التكنولوجيات الجديدة وطرق الإنتاج المتطورة المعتدلة على الكمبيوتر وشبكات الاتصال الذكية تخلق محيطاً فيها جديداً في مراكز الإنتاج وفي الشركات ، وهذا المحيط الفنى الجديد يتطلب نظاماً جديداً وتركيبية جديدة للسلطة لتسييره وتطبيقه . إذن نشأة تركيبة جديدة

الطريقة التي نوجه بها الرسائل بعضنا إلى بعض فحسب ، بل أيضا في الطريقة التي نفكر بها والكيفية التي نرى بها أنفسنا في العالم ، وبالتالي في موقفنا حيال حكوماتنا المختلفة كما أن هذه المبادئ مجتمعة متجسدة من المستحيل على الحكومات (أو على خصوصها الثوريين) التلاعب بالافكار والصور والبيانات والمعلومات بالطريقة التي كان يتم بها ذلك من قبل .

ومن ناحية أخرى يشير توفلر إلى أن وجود وسائل اتصال قوية قادرة على تغطية القارات سيؤدي إلى حصول في السلطة بين القادة السياسيين المحليين والمجتمع الدولي ، وبالتالي إلى تغيير دور «الرأى العام العالمى» تغييرا جوهريا حيث ستدخل ملايين جدد في عملية صنع القرار الدولى . إن إباطرة الإعلام الجدد يخلقون الآن ، عن غير قصد ، أداة جديدة قوية ويضمونها في يد المجتمع الدولي : «الرأى العام العالمى» يهدد الطريق للإجراء العالمى .

كما قد يعمق النظام الجديد لوسائل الإعلام تنوع العالم بدلا من جعله متجانسا كما فعلت وسائل الإعلام الجماهيرية للموجة الثانية . ويتوقع توفلر بدلا من «القرية الدولية الواحدة» . عددا وافرًا من القرى الدولية المختلفة التي ستتمتع جميعها بنظام الإعلام الجديد ، ولكنها ستجاهد

للإبقاء أو لتحسين هويتها الثقافية أو الوطنية أو السياسية .

إن ظهور نظام إعلامى جديد متوافق مع متطلبات النظام الجديد لخلق الثروة يشكل تحديا لمن ييدهم السلطة ويهدد الطريق لأساليب وتجمعات انتخابية وتحالفات سياسية جديدة . ويعتقد أن هذا النظام الإعلامى الجديد معجل لتحول السلطة وأداة محتملة لبث الثورة والمصممان ويستشهد على ذلك بالدور الذى لعبته وسائل الإعلام في سقوط الأنظمة الشيوعية في شرق أوروبا ، وسقوط ماركوس في الفلبين .

غير أنه يحذر من أن الحماس إزاء الطريقة التي تم بها استخدام وسائل الإعلام للإطاحة بالأنظمة الاستبدادية لا ينبغي أن يعمى المواطنين عن الأساليب الأكثر تطورا للتلاعب بالعقول ، التي سيحاول السياسيون والحكومات اللجوء إليها في المستقبل . ويوضح أن الدولة أى دولة هدفها البقاء في السلطة ، لذا فهي ستسعى إلى البحث عن الطرق الكفيلة بتسفير ثورة الاتصالات لخدمة أغراضها ، كما ستضع قيودا على حرية تدفق المعلومات . . إلا أنه يحذر مرة أخرى أى حكومة من محاولة خلق أو تجميد التدفق الحر للبيانات والمعلومات والمعرفة لأنها بذلك تبطئ تقدم الاقتصاد الجديد . ويشير توفلر إلى ضرورة أن

يكون أحد أهداف أولئك الذين يريدون اقتصادا متقدما هو التأكد من أن سبل الوصول إلى أكبر قدر من وسائل الإعلام متاحة أمام جميع المواطنين فقيرهم وغنيهم .

ففى الاقتصاد القائم على المعرفة لم تعد أهم قضايا السياسة الداخلية تتمثل في توزيع الثروة ، أو إعادة توزيعها بل في توزيع المعلومات ، ووسائل الإعلام التي تنتج الثروة .

وبالنسبة لتحول السلطة وانتقالها على ساحة السياسة الدولية ، يؤكد توفلر على دور المعرفة وبحرية تداولها في عملية تشكيل السلطة العالمية في الوقت الراهن ولقد حدد في هذا الإطار ثلاث عمليات رئيسية لانتقال السلطة هي :

● تفكك الكتلة الشرقية ، وانقسام الجنوب إلى مجموعات ذات متطلبات مختلفة ، والصراع بين كل من الولايات المتحدة واليابان وأوروبا للسيطرة على القرن الواحد والعشرين مما يجعل الغرب في طريقه للتفكك أيضا . ويرجع هذه التحولات ذات البعد التاريخي إلى أقول عصر الاقتصاد الصناعى ، وظهور الاقتصاد الجديد المعتمد على المعرفة .

ومن ناحية أخرى يشير إلى الخطر الذى يهدد الديمقراطية من قبل العديد من القوى والجماعات ، التي تهدد في الوقت نفسه سلطة الدولة - الأمة .

فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية

نهاية الأمل وصدمة المستقبل الفن توفلر وتحول السلطة

والتعصب القومى والعرق، خاصة في الدول المتقدمة مشيراً إلى أن التحول الراهن نحو اقتصاد قائم على المعرفة، يتطلب قدراً من الاعتماد المتبادل مما يقيد نطاق التصرف المستقل لكل دولة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى رد فعل شوفيني في مختلف المجالات بدءاً من التجارة وحتى الثقافة.

وفي الوقت الذي يزداد فيه الاقتصاد الجديد تكاملاً على نطاق دولي مصغراً البطالة والتلوث والثقافة، إلى جانب المنتجات والخدمات، نشهد حركة ارتجاعية متزايدة ومحصورة للنزعة القومية في بلدان التقنية المتقدمة. كما تصبح قضية «الهوية الوطنية» قضية متفجرة عندما تشتد المخاوف من الاستئصال الثقافي نتيجة للهجرات السكانية الواسعة النطاق، التي ستواكب تطور الاقتصاد «فائق الرمزية». ويقدم أمثلة على ذلك حركة «لوبان» - الزعيم اليميني المتطرف في فرنسا، والحزب الجمهوري في ألمانيا، والتأزيرين الجدد في الولايات المتحدة، وتحت وقع نظام خلق الثروة الجديد تتصاعد بالتالي عملية المقاومة «لبوتقة الانصهار» الأمريكية في كل مكان. ويفسر توفلر ذلك بأن انصهار الجماعات المتباينة وامتزاجها يجسدان الغاية المثل للاقتصاد الصنعي نظراً لحاجته إلى قوى عاملة متجانسة. أما الغاية

يعتمد على الإنتاج بالجملة والأسواق المحلية ووسائل الإعلام الجماهيرية والأحزاب السياسية الموجهة لجماعات جماعية، تتوافق معه الديمقراطية الجماهيرية التي تعد الشكل الوحيد الذي عرفه العالم للديمقراطية.

أما اليوم، فإن تقنيات الإنتاج بالدفعات الصغيرة تأتي لتغير الأمور فالكتكنولوجيات المتطورة جعلت في الإمكان القيام على مستوى الوحدة المحلية بما لم يكن ممكناً القيام به على نحو اقتصادي إلا على نطاق الوطن كله (في الوقت نفسه) تتجاوز عمليات إنتاجية عديدة الحدود الوطنية، دامية الأنشطة في بلدان مختلفة في جهد إنتاجي واحد. وينعكس ذلك فيما نراه من ضغوط لإزالة المركزية السياسية في كل أقطار التقنية المتقدمة - اليابان والولايات المتحدة وأوروبا - ويتزامن ذلك مع تغيير السلطة صعوداً إلى الهيئات فوق القومية.

ويتوقع توفلر أن تقسم «سياسة المستويات» هذه الناخبين إلى أربع مجموعات متميزة هي «الدوليين» «والقوميين» «والإقليميين» «والمحليين» وسوف تدافع كل مجموعة منها بصرامة عن هويتها ومصالحها الاقتصادية كما ستبحث كل منها عن حلفاء لها.

كما أنه يربط بين النظام الجديد لخلق الثروة وظهور النزعات الانفصالية

تقاسمت قوتان عظيمتان السلطة والنفوذ الدوليين ولكن بعد أن تلاشى هذا التوازن حالياً ظهرت في النظام العالمي ثوب سوداء متمثلة في فراغات في السلطة لها قدرة على دفع الدول والشعوب إلى تحالفات وصداعات غريبة وجديدة ولذلك يحذر من اختيار سقوط جدار برلين وأنهيار الهيمنة السوفيتية على أوروبا الشرقية (صدر هذا الكتاب قبل تفكك الاتحاد السوفيتي) نهاية للايديولوجية وأن مستقبل الديمقراطية مضمون فهو يعتبر أن تحولات السلطة هذه أبعد من أن تكون ضماناً للديمقراطية لأنها أحدثت فراغاً قابلاً لاحتلاله قد يفرج بسهولة حروباً تستمر لسنوات وبدلاً من «نهاية الأيديولوجية» قد نشهد ظهور أيديولوجيات جديدة متعددة تشكل كل منها حماس النضويين تحت لوائها برؤية وحيدة الجانب للحقيقة. ويقول «بينما نحن منهكون في الاحتفال بالنهاية المفترضة للايديولوجية والتاريخ، والحرب الباردة قد نجد أنفسنا إزاء نهاية الديمقراطية التي عهدناها - أي الديمقراطية الجماهيرية»

ويوضح ما الذي يعنيه بالديمقراطية الجماهيرية مشيراً إلى أن ثمة توافقاً بين الطريقة التي ينتج بها الناس الثروة والطريقة التي يحكمون بها أنفسهم وبالتالي فإن الاقتصاد الصناعي الذي

المثل للاقتصاد الجديد فهي المتنوع . وبالتالى سيحل « طبق السلطة » على حد تعبير توفلر محل « بوتقة الانصهار » وهو طبق تحتفظ فيه العناصر المتنوعة بهويتها . وفى هذه الحالة ستحتاج الحكومات إلى أدوات قانونية واجتماعية جديدة لتفكر إليها حالياً ، إذا كان لها أن تقوم بدور الحكم فى نزاعات تتعقد باطراد . وتتذرع بالعنف ، ومن ثم يتزايد احتمال التطرف والعنف المضادين للديمقراطية . وفى إطار هذا التفسير يصف توفلر تحول السلطة الذى حدث فى أوروبا الشرقية بأنه انتفاضات قومية أكثر منها ديمقراطية .

وفيمما تؤكد الأقاليم والمناطق المحلية تميزها اللسان والتقنى والسياسى ، سيكون من الصعب على الحكومات أن توجه اقتصادات هذه الأقاليم بأدوات المصرف المركزى التقليدية ، لأن الإجراءات العادية قد تحدث نتائج تتباين جذرياً فى أجزاء مختلفة من البلد الواحد . وقد يؤدى اتساع هذا التفاوت إلى ظهور حركات متطرفة تطالب بالحكم الذاتى أو الإقليمى أو الانفصال الفعلى . ويؤكد أن القنبلة موجودة فى كل بلدان الاقتصاد المتقدم فى انتظار من يقوم بتفجيرها .

ويقدم توفلر رؤية جديدة لظاهرة التطرف الدينى أو « الدين السياسى » كما يسميه ، حيث يقول « قد يبدو أن

انبعاث الدين السياسى على امتداد العالم لا علاقة له بازدهار وانطلاق الكمبيوتر والاقتصاد الجديد ولكن العكس صحيح » . ويفسر ذلك بأن نظام خلق الثروة الجديد المبني على المعرفة ، الذى يرمز له بالكمبيوتر ، وضع نهاية لثلاثة قرون سيطرت خلالها الدول الصناعية على العالم ، وتميزت هذه القرون بسيطرة الفكر العلمانى والتحديث الصناعى ، وديمقراطية الجماهير ، كما تميزت فى الوقت نفسه بانحسار قوة التأثير المعنوى والاجتماعى والسياسى للاديان الثلاثة الكبرى .

وعندما ظهر الكمبيوتر بدأ فى قلب طريقة خلق الثروة رأساً على عقب فى الدول الصناعية ، وانتشرت فى نفس الفترة فى هذه الدول حركة تمرد الشباب المسماة « بالهيبز » التى تميزت بمعاداة المجتمع الصناعى ، وبالدعوة إلى العودة إلى الطبيعة ، وإلى روحانيات الماضى . وشنت هذه الحركة هجوماً عنيفاً على الفروض الثقافية للعصر الصناعى بما فيها العلمانية . وفى مواجهة الرفض الوثنى الذى قدمته حركة الهيبيز للمجتمع الصناعى بكل ما يمثله ، رد المتشددون المسيحيين بحملة انتقامية ضد العلمانية سرعان ما اتخذت شكل حركة سياسية شديدة الفاعلية ، وبالرغم من أن هذه الحركات لم تكن

معادية أصلاً للديمقراطية إلا أنها هاجمت بشراسة العلمانية التى تمثل أحد دعائم الديمقراطية فى العصر الحديث . وشاهدت نفس الفترة صحوة دينية ، أعقبها تطرف أصولى فى العديد من المناطق الأخرى فى العالم .

فى الشرق الأوسط ارتبطت موجة « التحديث » منذ نهاية الحرب العالمية الأولى بإقامة دول علمانية لم تترك لرجال الدين إلا دوراً ثانوياً (أتاتورك فى تركيا ورضا شاه فى إيران) ، غير أن هذه النظم كانت مرتبطة بالاستعمار الغربى ، وازدهر فى ظلها الفساد والاستغلال . وأثناء الحرب الباردة قدمت أجهزة المخابرات الغربية والشيوعية ، على حد سواء ، مساعدات للمتطرفين الدينيين فى الشرق الأوسط . ويرى توفلر أن كل هذه العوامل أشعلت الأصولية الدينية التى أصبح رمزها « الضومنية » - على حد قوله - وألقت دقت طبول الحرب ضد العالم الحديث والعلمانية التى يفخر بها هذا العالم .

ومن ناحية أخرى يرجع المؤلف ازدهار « الدين السياسى » إلى الرفض العنيف لواقع اليم ، حيث يتم توجيه مشاعر التدمير الاقتصادى وغيرها من مظاهر الاستياء الشعبى ، إلى حركات دينية . ويدلل على ذلك بما حدث فى

نهاية الأمل وخدمة المستقبل

الفن توفلر وتحول السلطة

يسجل تراجع العلمانية في بلد بعد الآخر ، ويتسائل .

ما الذي قدمه المدافعون عن الديمقراطية بديلا عن العلمانية ؟ ويجيب على ذلك بأن هؤلاء لم يتمكنوا حتى الآن من تجديد الهياكل الديمقراطية التي تجاوزها الزمن ولا التفكير الفلسفي الذي تنبنى عليه . بينما يتبع نظام خلق الثروة المتطور فرصا واسعة أمام الديمقراطية ؛ لأنه يجعل حرية التعبير «مئة» سياسية وإنما شرط أساسي للقدرة على التنافس الاقتصادي ويشير إلى أن الاقتصاد الجديد قد يؤدي إلى إنتاج حكومات أقل بيروقراطية وأكثر مرونة ولا مركزية كما يمكن أن يولد قدرًا أكبر من الاستقلال والسيادة بالنسبة للفرد . لأن هذا الاقتصاد يزدهر بقدر أكبر من حرية التعبير وبمشاركة شعبية أوسع في اتخاذ القرارات . ولكن فيما يدخل المجتمع الصناعي آخر مراحل انهياره ظهرت هذه القوى المضادة التي قد تدمر الديمقراطية وخيار التقدم في آن واحد . لذلك تحتاج النظم السياسية لإنقاذ التنمية والديمقراطية ، إلى القفز لمرحلة جديدة ، كما يفعل الاقتصاد حاليا ، وهو ما يجعل توفلر يتوقع ظهور «ديمقراطية فيسيفسائية» عالية النشاط سريعة الحركة ، بدلا من الديمقراطية الجماهيرية - لكي تتوافق مع ظهور

إقامة عصر جديد من «الظلمات» على حد قوله .

أما بالنسبة لحركة المحافظة على البيئة أو «الخض» فيعتبر توفلر أن بعض اجنحتها وجهتها الديمقراطية ويصف هؤلاء بـ «اللاهوتيين البيئيين» إذ تتفق بعض آرائهم مع تفكير المتطرفين الدينيين ، ومع تزايد تأثير المد «الأخضر» حول العالم يزداد تأثير دعاة العودة إلى مجتمع ما قبل التقنية ويشير إلى أن القضية بالنسبة لهؤلاء الدعاة ليست بيئية في المقام الأول إنما هي دينية . إنهم - على حد قوله - يرغبون في استعادة ذلك العالم المشبع بالدين الذي لم يعد له وجود في الغرب منذ العصور الوسطى . والحركة البيئية توفر لهم عملية مناسبة لتحقيق ذلك . ومن ثم «فالخلاص البيئي» بالنسبة لهم أمر ديني ، لأن يستطيع العالم العلماني أن يحققه ، ولذلك يشترك الطرفان في التركيز على الحقائق المطلقة وفي الاعتقاد بأن الأمر يتطلب قيودا صارمة على اختيار الفرد لجمع سلوكه «أخلاقيا» أو «لحماية البيئة» وهو ما يمثل في النهاية هجوما مشتركا على حقوق الإنسان .

ويرى توفلر أن الفزعان العرقي العنصري تمتزج بالاصولية الدينية والنزوع إلى بيئة القرون الوسطى ، مشكلة مزيجا للقي قابلا للانفجار في وجه الديمقراطيات أينما وجدت . كما

بلدان مختلفة تماماً مثل إيران في ظل الشاه وكوريا الجنوبية تحت حكم « تشن دو هوان » حيث حلت العقيدة الدينية في كلا البلدين (الإسلام في إيران والمسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية بالنسبة لكوريا) محل المعارضة السياسية أو اندمجت معها . ومن ثم فإن ما يجعل لهذا الهجوم على الديمقراطية وركائزها مثل هذا الصدى هو ما تعانيه الحضارة الصناعية ، بؤرة العلمانية ، من أزمات اجتماعية وأخلاقية حادة وبذلك لا تقدم مثالا جذابا لباقي العالم .

يؤكد توفلر أن الدين ليس معاديا للديمقراطية وأن الحركة الأصولية لا تمثل في حد ذاتها تهديدا لها . لأنه يعتبر أن تنوع المعتقد في أي مجتمع علماني متعدد الأديان ، يفصل بوضوح بين الدين والدولة ، يزيد من ديناميكية الديمقراطية . ويضيف أن الأديان ذات النزعة العالمية التي تهدف إلى تجميع كل البشر تحت لوائها يمكن أن تتفق مع الديمقراطية لكن الخطر على حرية الفرد وعلى الديمقراطية يكمن في رأيه في الاتجاهات المصممة على «امتلاك السلطة على الحياة والأفكار في أمم وقارات بل على الأرض كلها» وعلى الاستيلاء على زمام الدولة أينما تمكنت من ذلك وعلى كتم الحريات التي تتيحها الديمقراطية . إنها القوى العاملة على

الفسيفساء في الاقتصاد وأن تعمل هذه الديمقراطية الجديدة وفق قواعد خاصة بها مما يجعل إعادة تعريف أكثر الافتراضات الديمقراطية أساسية ضرورة لا مفر منها .

ويشير توفلر إلى أن الصراع الأيديولوجي الرئيسي في عصر تحول السلطة المقبل لن يكون بين الديمقراطية الرأسمالية والشمولية الشيوعية ولكن بين ديمقراطية القرن الواحد والعشرين وفلام القرن الحادي عشر .

وفي محاولة للتعرف على القوة أو القوى التي ستسيطر على ساحة السيادة الدولية خلال القرن القادم يستعرض توفلر عناصر السلطة المتوفرة لكل من اليابان وأوروبا الموحدة ، والولايات المتحدة ألا وهي القوة العسكرية والثروة والمعرفة ، باعتبار أن هذا التأثير الشامل لأي دولة يعتمد على هذا الثالث ومدى التوازن بين عناصره .

ويخلص توفلر من هذا الاستعراض إلى أن الولايات المتحدة هي الأكثر توازنا بين المراكز الرأسمالية الثلاثة الكبرى في العالم كما أنها تحتفظ بالنفوق فيما يتعلق بأهم عنصر في ثالث السلطة ألا وهو المعرفة ، غير أن الولايات المتحدة لن تستطيع أن تحسم الصراع الداخلي في العالم الرأسمالي الذي يتوقع توفلر أنه سيزداد حدة ، ويرجع إلى أن طموحات

اليابان ستصطدم بطموحات كل من الولايات المتحدة وأوروبا . وبما أن الولايات المتحدة ترفض التدخل عن دورها العالمي فستحاول اختيار شريك لها بحيث تنهى الصراع لصالحها وتضمن السيطرة على العقود الأولى على الأقل من القرن القادم .

ويناقش توفلر التحالفات المحتملة : أولا التحالف الأوروبي الأمريكي : سيضم هذا التحالف قوة عسكرية ضخمة وسوقا شديدة الاتساع والتنوع خالقة ثروة مهولة وسلطة ثقافية لم يسبق لها مثل . فضلا عن ذلك لنين هذا التحالف يسمح بوضع سياسة مشتركة في مواجهة المنافسة اليابانية . غير أنه يعتبر هذا التحالف الموجه ضد اليابان بمثابة قنبلة موقوتة على مستوى الكرة الأرضية . ويفضل عليه تحالفا أمريكيا يابانيا .

وبالرغم من تسليمه بفراغة هذا الاختيار ، فإنه يرى أن هذا التحالف سيحدث توازنا مع سلطة أوروبا الموحدة ، كما سيضم الميزانية العسكرية الأولى والثالثة في العالم ، وأكثر اقتصادين أنتعاشا فضلا عن المعرفة العلمية والتقنية ذات التطور الأكثر تسارعا . إن مثل هذا التحالف يمثل في رأيه «ثنائيا استراتيجيا» يضم دولتي الباسفيك الكبيرتين في مواجهة العالم الأوروبي القديم .

ويضيف توفلر معددا مزايا هذا التحالف الأمريكي الياباني بأنه تحالف بين جنسين (الجنس الأصفر والجنس الأبيض) - على الرغم من العنصرية الكامنة في كلا الدولتين - ويؤكد أن هذا الجانب سيكون له تأثير عميق على بقية العالم حيث إن أي تحالف بين أوروبا والولايات المتحدة بدون اليابان هو تحالف لعنصر واحد في عالم يمثل فيه الجنس الأبيض أقلية متزايدة .

ويسكتلر توفلر رسدنه لتحولات السلطة على المستوى الدولي مشيرا إلى ظهور مجموعة من القوى أطلق عليها اسم «المصارعون العالميون» تنطلق لاستحوذ على عناصر سلطة كانت مقصورة حتى الآن على «الدولة - الأمة» وفي مقدمة هذه القوى الأديان ، والشركات العملاقة وإمبراطورية المخدرات .

فهو يرى أن النظام العالمي الجديد الذي أصبح أقل تجانسا مما كان عليه خلال القرون الثلاثة الماضية دفع بالدين إلى مركز المسرح العالمي ، وهو أمر لا يقتصر - كما يؤكد توفلر - على الأصولية الإسلامية ، وإنما يشمل جميع الأديان .

فعندما أعلن الخويمي أن «الدولة - الأمة» لم تعد وحدها المحرك الرئيسي على الساحة الدولية كان يعني بذلك تقديم حقوق الدين على حقوق الدولة . وهي

نهاية الأمل وصدمة المستقبل ألفن توفلر وتحول السلطة

مؤسسات دولية مثل الأمم المتحدة ومنظمة الجات أو البنك الدولي .. وقد يحدث أن تشكل هذه الشركات منظمات مضادة إذا لم تسمح لها الدول بالمشاركة في المنظمات الدولية القائمة . وسواء صدقت هذه التوقعات أم لا ؛ فإن هذه القوى : الشركات العملاقة وإمبراطورية الجريمة المنظمة والجماعات الدينية تتقاسم فعليا السلطة مع «الدولة - الأمة» . ومن ثم أيا كان شكل المنظمات الدولية في المستقبل ، يجب أن تولي اهتماما متزايدا للتأثيرات الإيجابية والسلبية لهذه القوى الجديدة المتحيزة لسلطة «الدولة - الأمة» .

ويختم توفلر تحليله بالتأكيد على أن انتشار النظام الجديد لخلق الثروة على مستوى الكرة الأرضية يتطلب نظاما عالميا يختلف جذريا عما نعرفه نظاما أكثر تنوعا وأكثر مضاطرة ، محملا بالعديد من أسباب الأمل والقلق في آن واحد . ■

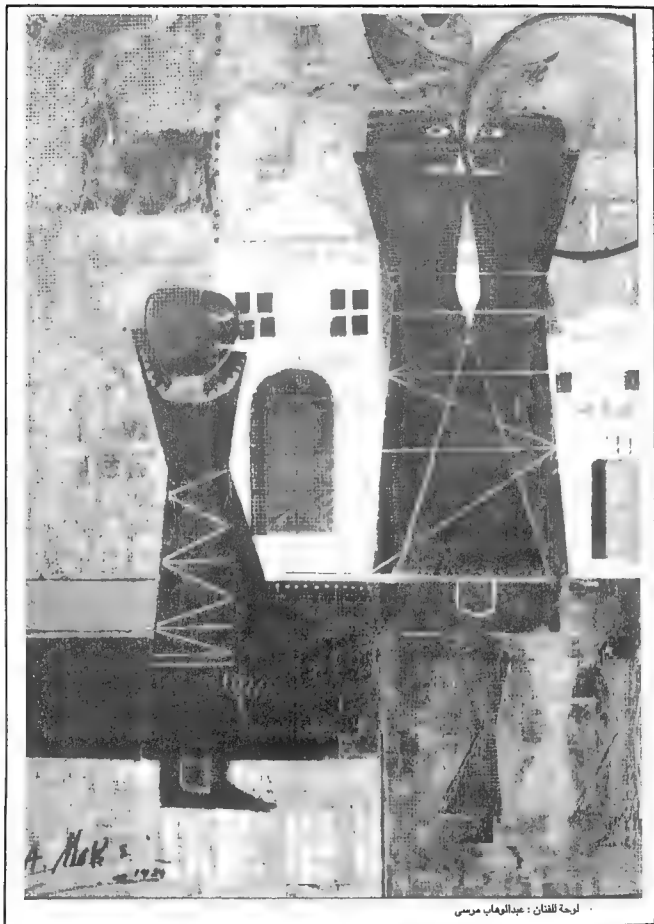
الجنسيات لكنه يرى أن هذه التسمية عفا عليها الزمن لأن هذه الشركات من وجهة نظره عديمة الجنسية . فكل هذه الشركات تحصل على رؤوس أموالها ومديريها من عدد كبير من الدول وتخلق فرص عمل وتوزع أرباحها في عدد أكبر من الدول ، ولذلك فمن الصعب تحديد هوية أي شركة عالمية فجميعها ترفع راية عملاتها وليس بلدها الأصل . وتمثل هذه الشركات حاليا خمس كل القيمة المضافة للإنتاج الزراعي والصناعي للعالم . وبلغت توفلر الانظار إلى أن هذه الشركات العملاقة المدمجة الهوية تدفعنا إلى إعادة التفكير في مفاهيم مثل الوطنية الاقتصادية والإمبريالية والاستعمار الجديد ، ففي حالة مثل هذه الشركات من هو «المستقل الإمبريالي» ؟

ويتوقع توفلر أن تطالب هذه الشركات ، نظرا لسلطتها المتزايدة ومصلحتها المتضاربة بأن تعمل في

دعوة قديمة ترجع إلى القرون الوسطى عندما نادى الباباوات بذلك إنشاء الحروب الدينية الدامية . ويشير إلى أن دعوة بابا الفاتيكان حاليا «لأوروبا مسيحية» وانتقاداته المتكررة للديمقراطيات الغربية تعيد إلى الأذهان أصداء القرن الماضي . وهو يؤكد أنه لا يمكن تحليل بزوغ السلطات العالمية خلال السنوات القادمة ، دون الأخذ في الاعتبار صعود الإسلام ، والكاثوليكية ، والأديان الأخرى ، والصراعات والحروب المقدسة التي ستعقب ذلك .

غير أن الأديان ليست القوة الوحيدة التي تتحدى سلطة الدولة - الأمة « وإنما إمبراطورية المخدرات أيضا بما تملكه من مال ونفوذ وقوة عسكرية .

ومن ناحية أخرى يشير توفلر إلى أن تحرير الأسواق المالية شجع ظهور ونمو حوالي ٦٠٠ شركة عملاقة ، كانت تسمى قديما مفا الشركات متعددة



• لوحة للفنان : عبدالوهاب مرسى

المعرفة . . .

شهادة سهم تمثل قسماً من قيمة الشركة التي استخدمت رأس المال . كان ماركس يتكلم عن استلاب العامل بالنسبة لما ينتجه ولكن يمكن أيضاً ذكر استلاب المستثمر بالنسبة لمصدر ثروته .

داخل الجمجمة :

كلما احتلت قطاعات الخدمات والمعلومات مكاناً متنامياً في الاقتصادات المتقدمة ، كلما أصبح الإنتاج نفسه يعتمد على « المعلوماتية » ، وتتغير بالضرورة طبيعة الثروة . ولا يزال للمستثمرون ، في الفروع الصناعية المتخلفة ، يعتبرون « الأصول الصلبة » شيئاً ضرورياً — منشآت ومعدات ومخزون ، ولكن الذين يعملون في الفروع ذات النمو السريع والأكثر تقدماً ، يأخذون في الاعتبار كأساس لاستثمارهم ، عنصر مختلف تماماً .

ليس هناك من يشتري سهم « أبل كمبيوتر » أو « آي . بي . إم » بسبب الأصول المادية للشركة . الذي يهم هنا ، ليس المباني والآلات ولكن الاتصالات والقدرة التي تملكها هذه

المطلوبة بشدة : أفران عليية ، وإتوال تسبيح ، وخطوط تجميع ، وآلات لحام ، وحياتكة ، والبوكسيت والنحاس والنيكل .

غير أن رأس المال الصناعي ظل كمية محدودة . إذا استخدمت فرب سبائك لإنتاج كتلة المحرك لا يستطيع شخص آخر استخدام هذا القرن في نفس الوقت .

كما ظل رأس المال مالياً . عندما كان « ج . ب . مورجان » أو أي مصرف آخر يستثمر في شركة ما ، كان يريد أن يجد في ميزانيته « أصولاً صلبة » . عندما كان رجل مصرف يدرس قرضاً ، كان يريد ضماناً « ذا أساس » مادي وملحوس .

غير أنه على خلاف ملاك الأراضي الذين كانوا يعرفون بشكل حميم ثروتهم ، وكان كل حقل ونبع وشجرة فاكهة هي أشياء مألوفة لهم ، فإن قليلاً من المستثمرين في العصر الصناعي قد رأوا — أو لصوا — الآلات والمعادن التي تستند إليها ثروتهم . بدلاً من هذه الآلات والمواد الخام ، كل المستثمر يحصل على ورقة رمزية تملكها ، سند أو

كانت الثروة في زمن سابق عنصراً بسيطاً . يملكها الإنسان أو لا يملكها . كانت صلبة وملحوسة . ومن ثم كان من السهل إدراك أن الثروة تمنح السلطة والنفوذ ، وأن السلطة تمنح الثروة أيضاً .

كان الأمر واضحاً ، بسبب أن الاثنين كانا يستندان إلى الأرض .

وكانت الأرض أهم أشكال رأس المال جميعاً ، كانت كمية محددة ، بمعنى أنك إذا استخدمتها لا يستطيع أحد آخر أن يستخدمها . في نفس الوقت ، بل والأكثر من ذلك أنها كانت ملحوسة تماماً . كان يمكن قياسها وحفرها وتقليبها وفرس قدميك فيها والشعور بها بين أصابع القدمين وجعلها تنساب من بين أصابع اليد . وبخلاف أجيال ، كان أجدادنا إما يملكونها أو يتحرمون شوقاً إلى امتلاكها .

وقد تعرضت الثروة لأول تحول عندما بدأت مداخن المصنع ترتفع نحو السماء . فبدلاً من الأرض أصبحت الآلات والمواد الأولية اللازمة للإنتاج الصناعي هي أشكال رأس المال

صناعة الرموز

في الأسواق المالية « وهمية » بشكل متزايد .

(في شيكاغو ولندن وسيدني وسنغافورة وأوزاكا ، تمر مليارات من يد إلى يد في شكل أدوات تسمى « مشتقات » — على سبيل المثال أوراق مالية لا تستند إلى صكوك هذه الشركة أو تلك ولكن على المؤشرات المختلفة للسوق . وبالاعتماد خطوة أخرى عن « العوامل الأساسية » نصل إلى خيارات على نفس هذه المؤشرات وأبعد من ذلك ، نجد النواتج المسماة « اصطناعية » التي تمنح المستثمرين ، من خلال سلسلة من العمليات المعقدة ، نتائج تماكي أو تعكس نتائج سندات أو أسهم أو خيارات أو مؤشرات موزونة .

وسوف نأتي على الفور إلى استثمارات أكثر إثنية تعتمد على مؤشرات المؤشرات ومشتقات المشتقات وعلى مصنوعات تعكس مصنوعات . إن رأس المال في طريقه إلى أن يصبح وبسرعة « فوق رمزي » .

ولما كانت قوة العلم الحديث ترجع إلى سلاسل من البراهين والاستدلالات دائما أكثر طولا ، بحيث إن علماء

يمكنهم استخراج معرفة إضافية . المعرفة بطبيعتها ليست قابلة للنضوب ، ولا على قصرة على أحد بعينه .

غير أن كل ذلك لا يعطى سوى فكرة ضعيفة جدا عن الثروة الكبيرة التي تؤثر على لب رأس المال وجوهره . وإذا كان التطور نحو « رأس المال — المعرفة » حقيقة واقعة فإن ذلك يستتبع بالتالي ، أن يصبح رأس المال ذاته بالتدريج « وهميا » : بمعنى أن يتكون بشكل كبير من الرموز التي لا تمثل هي ذاتها سوى رموزا أخرى ، محفوظة في ذاكرة وفكر الإنسان — أو الحاسوب .

وهكذا نجد رأس المال الذي كان في البداية قابلا لأن يحس ويلمس بشكل مباشر قد أصبح في أول الأمر ورقا يرمز إلى أصول مادية ثم ورقا يرمز إلى رموز ليصل في النهاية إلى إشارات إلكترونية ترمز إلى ورق .

وبينما يعتمد رأس المال بشكل مضطرب على عناصر غير ملموسة (وهو تطور غير قابل للانكاس تخفيه مؤقنا قواعد محاسبية وإشوائه ضريبية بالية) ، تصبح الأدوات ذاتها المتبادلة

الشركات بالنسبة لإمكانات النمو والدعاية والمبيعات ، والقدرة التنظيمية للإدارة والأفكار التي تنطق في رؤوس المهندسين . وينطبق الشيء نفسه بالطبع على مجموع القطاعات الاقتصادية التابعة للموجة الثالثة — مثل شركات « فوجيتو » أو « إن أي سي » في اليابان أو « سيمونس » في ألمانيا أو مجموعة « بل » الفرنسية أو مثل شركات « ريهيل إكوبيمنت » و« جينيتك » و« ليدارد اكسبريس » إن صك المشاركة لا يمثل هنا ، وبدرجة مددشة للغاية ، سوى المزيد من الرموز الأخرى .

(إن الانتقال إلى هذا الشكل الجديد من رأس المال جعل الأفكار المسبقة التي تستند إليها الأيديولوجية الماركسية والاقتصاد الكلاسيكي ، قد تجاوزها الزمن ، لأن كلا منها يفترض طالبا كيميا مصدودا لرأس المال التقليدي . على عكس الأرض . أو الآلات التي لا يستطيع سوى شخص واحد أو شركة واحدة استخدامها في نفس الوقت ، فإن بإمكان العديد من المستخدمين الاستعانة بنفس المعرفة في آن واحد ، وإذا أحسنوا استقلالها ،

نهاية الأمل وخدمة المستقبل

المعرفة...

صناعة الرموز

كان المستوطنون الأمريكيون هم أول من قام بطباعة النقود ، على الأقل في الغرب ، وذلك لأن الإنجليز كانوا يحظرون عليهم صك قطع النقود الذهبية أو الفضية .

ويطلب استبدال مادة تملك قيمة ذاتية مثل الذهب أو التبغ أو الفراء بورق لم يكن له عمليا أى قيمة ، ثقة رائعة من جانب المستخدمين له . إذا لم يعتقد الناس أن الآخرين سيقبلون الورق ويبادلونه مقابل مواد حقيقية ، فإن هذا الورق ما كان ليساوى شيئا على الإطلاق . وبالتالي اعتمدت النقود الورقية بالكامل على الثقة . غير أن هذا النوع من النقود سيطر على المجتمع الصناعي وحضارة الموجة الثانية .

وحاليا ، وفي اللحظة التى يتأكد فيها اقتصاد الموجة الثالثة الأكثر تقدما ، نجد النقود الورقية ، نفسها مهددة بالبللان شبه الكامل . فهى تبدو الآن مثلها مثل مداخل المصنّع وخطوط التجميع ، كمنتج من منتجات العصر الصناعي الذى يوشك على نهايته . وباستبعاد الدول المتكلفة اقتصاديا وذات التداولات الثانوية تماما ، فإن النقود الورقية ستلحق قريبا بالمصير الذى آلت إليه بقية المرحان أو الأساير الحسابية .

عبارة عن مادة لها كيان ملموس وتملك قيمة ذاتية . كان هناك بالطبع الذهب والفضة ، ولكن أيضا الملح أو التبغ أو المرحجان أو الأقمشة القطنية أو النعاس أو قواطع غبرى - وهى عبارة عن نقد صدى كان رائجا في الهند وأفريقيا السوداء . فى الواقع ، كان يمكن فى لحظة أو أخرى أن يقوم بدور النقود عدد لا نهائى من المنتجات النافعة - ومما يبعث على السخرية أن الورق ، الذى كان استخدامه قليلا فى الحياة اليومية قبل ظهور التلقيم العام ، لم يستخدم قط لهذا الغرض ، أو نادرا ما كان يستخدم لذلك .

ولكن عند فجر العصر الصناعي ، بدأت ، تنتشر أفكار غريبة بخصوص النقود . فعلى سبيل المثال ، نشر شخص فى انجلترا يدعى « وليم بوثر » ، كتيباً فى عام ١٦٠٥ ، به نبوءة حيث اقترح اقتراضا ، كان لا يمكن التفكير فيه إطلاقا فى ذلك الوقت ، « إن النقود الرمزية [سوف] تحل محل النقود الحقيقية ».

وبعد ذلك بأربعين عاما ، وبينما كان « توماس سافرى » وآخرون يبتكرون النماذج البدائية للآلة البخارية ، كان المفهوم الجديد للنقود ينتقل إلى المرحلة التجريبية .

الرياضيات يعدون هياكل أكثر اتساعا بشكل مضطرب ويبرأكون نظرية فوق نظرية حتى يصلوا إلى النهاية إلى إنتاج جسم من المعارف يستطيع هو نفسه أن ينتج نظريات أكثر تجريدا ، وكذلك خبراء الذكاء الاصطناعى أو « مهندسو المعرفة » يقيمون بمساعدة الاستدلالات بنيات وهياكل تصنيفنا بالدوار ، نجد أننا فى النهاية ، ونتيجة لكل ذلك ، فى طريقنا لخلق رأس مال يتكون من مشتقات متتالية ، أو يمكن القول ، من صور تنعكس إلى ما لانهاية .

شاهد قبر للورق : -

هذه التغيرات فى حد ذاتها تعد ثورية ، غير أن تحولات موازية تؤثر فى طبيعة النقود ذاتها ، توسع أيضا من مدى هذا التحول .

عندما نفكر فى الدولار والفريك والين والروبل والمارك الألماني ، فإننا نسمع فى الغالب حفيف الورق ، ولكن إذا وجه أحد أجدادنا نفسه وقد ثقل بمعجزة إلى عصرنا ، فإن ذلك قد يبدو له أكثر الأشياء غرابية على الإطلاق : لأنه لن يبادل قط قطعة من قماش يمكن أن تكسيه أو مكيالا من حبوب يمكن أن يغذيه مقابل ورق « لا تفع منه » .

على أيّتاد العصر الحزاعى ، أو حضارة الموجة الأولى ، كانت النقود

نقود على المقاس واشباه النقود :

يوجد حالياً في العالم حوالى ١٨٧ مليون شخص لديهم بطاقات الائتمان التى تحمل اسم « فيزا » ويستخدمونها في حوالى ٦,٥ مليون محل ومطعم - خدمة وطعم وفندق وتعاملات تجارية أخرى، ويفتقون بهذه الطريقة ٥٧٠ مليون دولار يومياً . وهذه البطاقة ليست سوى بطاقة اعتماد واحدة بين بطاقات عديدة أخرى .

وعندما يقوم صاحب المطعم بإرسال رقم بطاقة دفينا « الخاصة بك أو بطاقة «أميريكان إكسپريس» ، فإن الحاسبات الإلكترونية في الشركة المعنية تضع في حساب المقيم المبلغ المطابق وتطرحه من حساباتها الخاصة وتضيفه إلى (دينك) لها . غير أن ذلك ليس بعد سوى لعبة بطاقات بدائية .

فمع ما يسمى « البطاقة الذكية » يكفى أن يدخلها موظف الخزينة في جهاز إلكترونى لكي يتم على الفور دفع ثمن الوجبة من حسابك المصرى . وفى هذه الحالة لن تدفع في نهاية الشهر ولكن على الفور وكأنه شيك يتم صرفه في خلال ثانية واحدة . لقد انتشرت هذه البطاقة الذكية بشكل كبير في فرنسا بعد أن سجل براءة اختراعها المبتكر الفرنسي « رولان مورنو » ، وذلك بفضل

مساعدة البنوك والاتصالات اللاسلكية بها . وتحتوى هذه البطاقة التى أنتجتها مجموعة « بيل » على صفيحة إلكترونية صغيرة جداً تتميز بأنها غير قابلة عملياً للتزوير والغش . وتستخدم اليابان وأوروبا حالياً حوالى ٦١ مليون بطاقة من هذا النوع .

ومع الاندماج المتزايد بين الحاسبة الإلكترونية والنظام المصرى ، فإن خزينة التاجر التى أصبحت لا تقوم بعملية التحصيل سينتهى بها الأمر إلى أن تكون مرتبطة مباشرة بالبنك .

والمبلغ الذى يتم صرفه من حساب الزبون سيتم إضافته في لحظتها لحساب التاجر ، وابتداء من هذه اللحظة ستحسب الفائدة على المبلغ لصالح التاجر ، وبالتالي يتحول « تقويم » البنك إلى الصفر .

وفى الوقت نفسه ، بدلاً من أن يسدد العميل فواتيره خلال مهلة معينة - في نهاية الشهر مثلاً - فإن الإجراءات والدفع على الحساب والمصاريف الأخرى المنتظمة سيكون دفعها بقدر ، أى قطرة بقطرة ودقيقة بدقيقة ، عن طريق نقل دم إلكترونى من حساب مصرف إلى حساب مصرفى آخر . وبالتالي مع تطور قطاع الإنتاج ، سوف تقلل هذه الابتكارات من شك وبشكل متزايد ، من معالجة العمليات المالية في شكل مجموعات

منفصلة ، لصالح نظام التدفق المستمر ، وبذلك يزداد اقتراب الجهاز المالى من الهدف الاسمى ، ألا وهو التشغيل في الزمن الحقيقى ، أى بشكل لحظى .

وسياتى اليوم الذى ستتيح لكم فيه بطاقات أكثر مذكاء ، إذا اردتم ، حسم ثمن وجبة أو سيارة جديدة ، ليس فقط من حسابكم المصرى ولكن من إجمالى مواردكم ، بل ونظريا من قيمة الجوهرات أو طوابع البريد اليابانية التى قد تملكونها .

وسيكون لدينا قريباً « البطاقة السوبر - ذكية » المسماة « بنك إلكترونى للحب » التى أعدتها شركة «توشيبا» بشكل تجريبى لحساب « فيزا إنترناشيونال » . وتتيح الصفيحة الميكروسيكونية التى تحتونها هذه البطاقة لمستخدميها التحقق من حساباته المصرفية وشراء وبيع أوراق مالية وحجز مكان في الطائرة وإنجاز مجموعة من المهام الأخرى .

إن التكنولوجيا الجديدة يمكن أن تحقق أيضاً عودة جديدة إلى موقف كان قائماً قبل الثورة الصناعية ، ألا وهو تعايش عدة عمالات في إطار اقتصاد واحد . النقود مثلاً مثل المواد الغذائية للإطعام أو ألف عنصر آخر من الحياة اليومية تتجه نحو التنوع .

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

المعرفة...

صناعة الرموز

ومن خلال هذه الأمثلة ، لا يتطلب الأمر جهداً كبيراً كي نتخيل مثلاً بطاقة قابلة للبرمجة بحيث تسمح للأباء بوضع نظام غذائي خاص لأطفالهم . بطاقة طفل معين لا تصلح للمشروبات السكرية على سبيل المثال ، وفي حالة الحساسية من اللبن سوف تستبعد البطاقة الأغذية التي تحتوي عليه ... وهكذا .

كما يمكن تصور بطاقات يستطيع الأطفال استخدامها في دور السينما ومحلات أشرطة الفيديو ، وإن كانت تستبعد إلكترونياً الألامن المصنفة «إكس» أي للكبار فقط . إن كل أنواع العملات ذات المواصفات الشخصية قابلة للتحقيق بما في ذلك ما يمكن تسميته «عملة قابلة للبرمجة» .

باختصار ، بعد أن ظلت هذه البطاقات لفترة ترمز إلى الانتماء إلى الطبقة المتوسطة ، بدأت الآن تفرز نفسها في كل مكان . ملايين المسنين الأمريكيين الذين اعتادوا لسنوات على أن يتلقوا شيكاً شهرياً من التأمين الاجتماعي - قطعة من الورق مساوية لعدد معين من الدولارات الورقية - لن يجدوا هذا الشيك بعد الآن في صناديق بريدهم ؛ بدلا منه ، توجه الإدارة إلى بنك كل منتهق إشارة إلكترونية تصف لخصائمه المبلغ المخصص له .

لمدة شهر من الإعانة وتحمل رقما شخصيا لإثبات الهوية ، محل «طوابيع التغذية» التي توزع على الفقراء . ويتمين على مستخدم هذه البطاقة أن يدخلها في الوحدة الطرفية التي تتولى المحاسبة في السوبر ماركت حيث تقوم هذه الوحدة بالتأكد من هوية البطاقة قبل أن تسمح بقيمة المشتريات من المبلغ المسجل في «الحساب» . ويهدف هذا المشروع إلى تحسين نظام المحاسبة من ناحية ، وتقليل الغش والتزوير والسوق السوداء لهذه «الطوابيع» من ناحية أخرى . وفي هذه الحالة ، لا يبقى سوى خطوة للوصول إلى ما يمكن تسميته «بطاقات الاحتياجات الأساسية» الموجهة إلى كل المستفيدين من الإعانات الاجتماعية ، وهي بطاقة لن تكون صالحة إلا لدفع قيمة الغذاء والإيجار وأجرة المواصلات العامة .

وكمثال آخر على شبه العملة يكفى أن نذهب إلى أقرب مقصف مدرسي . ففي الولايات المتحدة تستعد ٣٥ منطقة تعليمية لطرح نظام بطاقات وجبات قامت بدراسة «بري تيد كارد سرفيس» من «بيل ريفر» بولاية نيويورك . فبواسطة هذه البطاقة التي يدفع الآباء قيمتها مقدما لمدة أسبوع أو شهر مثلا ، يعرف العائيب الآتي للمدرسة ، الذي يتولى معك حساب الاستهلاك ما أنفق كل تلميذ .

ويمكن أن نصل إلى عصر «العملات بالطلب أو بالقباس» .

قالت مجلة «الإيكونوميست» البريطانية في أحد أعدادها بلنقترض أن بلدا أصدر عملة من نوع خاص إلى جانب العملة الرسمية .. في بعض البلدان يوجد بالفعل لدى المستهلكين هذه النقود الموازية . للمروية باسم البطاقة المغناطيسية السليقة الدفع ، والتي تتناقص قيمتها كلما استخدمت .

هذه «الشبه عملة» بدأت تصدر اليابان ، تتبع شركة التليفونات «إن . تي . سي» عشرة ملايين بطاقة شهريا من هذا النوع ، حيث يدفع المستهلكين قيمة البطاقة مقدما ثم يجرؤون مكالماتهم الهاتفية بفضل هذه البطاقة . وشركة «إن . تي . سي» سعيدة جدا بهذا النظام لأنها عندما تقوم بتحميل النقود مقدما فإنها تستطيع «بتعويم» معائش لما كانت تتمتع به البنوك قبل زيادة سرعة مقاصات الشيكات . ويستطيع المستهلكين أيضا شراء بطاقات تصلح لمختلف أنواع الإنفاق الأخرى ابتداء من تذكار السكك الحديدية إلى ألعاب الفيديو .

ويمكن تخيل أنواع من ائتماء لعملية عالية التخصص ، فوزير الزراعة الأمريكي يقبض مشروعا سيؤدي إلى إحلال بطاقة نكية مبرمجة

وتستخدم الكالات الفيدرالية أيضا بطاقات الائتمان سواء بالنسبة لمشترياتها أو لجمع الأموال وحسب ما يقوله « جوزيف رايت » المدير المنتدب لمكتب الإدارة والميزانية في البيت الأبيض فإن المم سلم « هو أكبر مستخدم لبطاقات الائتمان في العالم أجمع » .

في أي من هذه المعاملات ، لا تتبادل الأيدي شيئا يشبه ولو من بعيد « النقود » بالمعنى التقليدي للكلمة ، ولا يتم نقل أو تحويل قطعة نقد أو ورقة نقدية واحدة « النقود » أو « العملة » هنا لم تعد تتكون إلا من سلسلة من الأصفار والأحاد يتم إرسالها عبر سلك أو « ميكروويف » أو أقمار صناعية .

لقد أصبح كل ذلك معتادا بالنسبة لنا ، ونعطي ثقتنا تماما لهذا النظام لدرجة أنه نادرا ما نستشعر شكوكا على العكس فإننا نرتاب عندما نرى مبالغ ضخمة من النقود المسائلة تتبادلها الأيدي ، وبنيتنا الشك في أن هناك شيئا مشبوه ومريباً ، لأننا نفترض مسبقاً أن الدفع نقداً يهدف إلى التهرب من الضرائب أو أن الأمر يتعلق بتجارة المخدرات .

سلطات إشفاف :

إن مثل هذه التحولات العميقة التي

يشهدها النظام النقدي تهدد بالحرقة المؤسسات القائمة التي لحلت حتى الآن مواقع سلطة قوية وبشكل غير عادي .

عند مستوى معين ، يطرح إحلال النقود الإلكترونية محل النقود الورقية للمناقشة بشكل مبالغ فيه وجود البنوك ذاتها كما نعرفها . يؤكد « دى هوك » الرئيس السابق للفيزا إنترناشيونال « أن البنك لن يستطيع الحفاظ على دوره كممثل رئيسي في عمليات الدفع في السابق ، كانت البنوك تتمتع أيضا باحتكار بالنسبة لمقاصة الشيكات ، وهو احتكار ممنوح من الدولة ، حالياً النقود الإلكترونية تهدد البنوك في هذا المجال .

وكي تتدارك ذلك ، استثمرت بعض البنوك أموالها في أنشطة بطاقات الائتمان . والغى الأمم ، أنها مدت نطاق عملها بإنشاء خزائن الصرف الأول . وإذا أصدرت البنوك بطاقات خصم ، وتمكنت من إقامة وحدات طرفية موازية لهذه البطاقات في ملايين نقاط البيع ، فإنها ستتمكن من دفع هجوم شركات بطاقات الائتمان : بما أن بطاقة الخصم تسمح لتاجر التجزئة أن يحصل على ثمن المشتريات بشكل فوري بدلا من أن ينتظر الدفعات المؤجلة لـ « دينرز كلوب » أو « أمريكان إكسپريس » أو « فيزا » . ومن المحتمل أيضا ألا تكون لدى التجار رغبة

شديدة في أن يدفعوا باستمرار لهذه الشركات نسبة على كل شيء يبيعونه .

ومن ناحية أخرى ، يجب على البنوك أن تواجه هجمات كل أنواع اللابتك . في اليابان ، مثلا ، أصيب وزير المالية بعرق بارد لفكرة أن شركات خاصة مثل « إن . تي . تي » يمكنها إصدار « أوراق » من البلاستيك تمثل نوعا من العملة ، وبالتالي فإن هذه العملة ستعمل خارج النظام المصرفي ولوائحه وقوانينه . وإذا كان يمكن شركة ما تحصيل مال مقابل بطاقة مدفوعة القيمة مقدما ، فإنها بذلك تتلقى « إيداعاً » تماما كما كان أي بنك سيفعل ، وعندما يقوم المستهلك بعملية اتفاق فإن ذلك يعامل عملية « سحب » ، وعندما تعاسب الشركة التي أصدرت البطاقة البائع فإنها تعمل « كنظام دفع » . وكانت هذه المهام كلها قاصرة على البنوك وحدها من قبل .

بالإضافة إلى ذلك ، إذا أصبحت الشركات التي تصدر البطاقات حرة في فتح اتصالات لمعاملات باتفاق متبادل دون الأخذ في الاعتبار الحدود والاحتياجات التي تنظم النشاط المصرفي ، فإن البنوك المركزية في هذه الحالة توشك أن تفقد سيطرتها على السياسة النقدية . لقد تضخمت النقود « البلاستيكية » بشكل سريع في كوريا الجنوبية لدرجة أن الحكومة تخشى أن

نهاية الأمل وخدمة المستقبل

المعاصرة...

صناعة الرموز

بشكل لحظي ، ويتم التحكم في تدفقاتها على شاشة فيديو . في الواقع ، لم تعد العملة سوى ظاهرة إلكترونية ، تومض ، وتطلق صيحتها وتدرى في أرجاء الكرة الأرضية . إن عملة الموجة الثالثة هي من المعلومات - التي هي ذاتها قاعدة المعرفة .

إن رأس المال والعملة ، متجذران من تجسيدهما المادى ، يتبدلان معا على امتداد التاريخ ، لقد مر بالتدريج من شكل واقعى تماما قابل للمس ، إلى شكل رمزى ، وحاليا إلى شكل « فوق رمزى » .

لقد صاحب هذه السلسلة الطويلة من التبدلات والتحويلات تغير عميق للمعتقدات كقائه تقريبا التحول الدينى . فبعد أن منحت الثقة للمواد الدائمة والحقيقية مثل الذهب ، ثم الورق بعد ذلك ، توصل الأفراد إلى الاقتناع بأن الإشارات الإلكترونية المتضاهية للصفر والزائفة يمكن مقابلتها مقابل أموال أو خدمات .

إن ثروتنا هي ثروة مصنوعة من الرموز وينطبق الشيء نفسه ، ولدرجة مدهشة تماما ، على السلطة التي تعتمد على هذه الثروة ■

وبشكل أخلاذ . رأس المال - بمعنى الثروة التي يتم تشغيلها بهدف زيادة الإنتاج - يتبدل بشكل مواز للعملة ، ويتخذ كلالهما أشكالا جديدة في كل مرة يطرا فيها على المجتمع تحول كبير .

في هذه اللقطات ، يتطور أيضا مضمونهما من المعرفة . فخلال العصر الزراعى ، كانت العملة تتكون من المعدن (أو مادة أخرى) : وكان مضمونها من المعرفة يقارب الصفر . في الواقع ، لم تكن عملة الموجة الأولى قابلة للمس وواقعية ومستديمة فقط ، بل كانت في الوقت نفسه سلبية للحروف والكتابة بمعنى أن قيمتها كانت تتوقف على وزنها ، وأيس على علامات وكلمات كان يمكن أن تحفر أو نقش عليها .

العملة الحالية ، عملة الموجة الثانية ، مصنوعة من الورق ، سواء بضمان مادى أو وديونه ، المهم هو المكتوب على الورق . لقد أصبحت العملة رمزية وإن ظلت قابلة للمس وواقعية . رتحت هذا الشكل فرضت نفسها مع تعميم التعليم .

مع الموجة الثالثة ، تتحول العملة تدريجيا إلى نبضات إلكترونية . وأصبحت متطابقة ، تنتقل وتتحوّل

تؤدى إلى رفع معدل التضخم .

باختصار ، يهدد انطلاق العملة الإلكترونية في الاقتصاد العالمى بزعة الكثير من علاقات السلطة القائمة والمصانة منذ وقت طويل . في هذه المعركة من أجل السلطة ، تحتل المعرفة المتضمنة في التكنولوجيا مؤلفا مركزيا ، ونتيجة المعركة ستعبد تمديد طبيعة العملة نفسها .

عملة القرن الواحد والعشرين :

من غير المحتل بالطبع أن تختلف العملة نهائيا سواء كانت في شكل معدنى أو ورقى (أو ورق مضمون بمعدن) ولكن إذا نحينا جانبا افتراضات كارثة حرب نووية أو كارثة بيئية ، فإن العملة الإلكترونية سوف تنتشر وتتوالد وتستبعد أغلبية الأدوات الأخرى ، نظرا لأنها تجمع بالذات قدرة التبادل مع المحاسبة الفورية وهى بذلك تستبعد عمليات كثيرة قليلة الفاعلية ومكلفة كان يتضمنها النظام النقدي التقليدى .

إذا حاولنا الآن تجميع كل هذه العناصر ، نجد علاقة عامة تنتج عنها

ترجمة : د . ر .

الفكر والغايات

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

٧٤ زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة . ٧٦ تجديد الفكر

العربي - إشكال التواصل والإنقطاع في فكر زكى نجيب محمود ،

حسن حنفى . ٩٦ زكى نجيب محمود والحوار بين الأديان ،

وليم سليمان ملادة . ١٠٠ خرافة الخرافة ، وائل غالى .

زكى نجيب محمود

و

خـرافـة

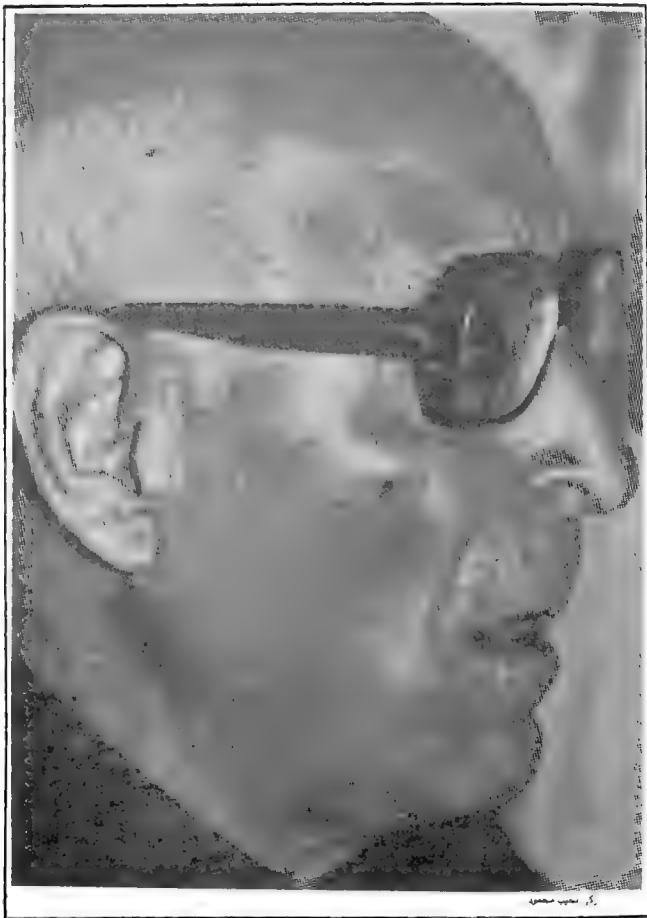
الخـرافـة

إن كان «زكى نجيب محمود» قد غادرنا إلا أنه - وكل الدلائل تشير إلى ذلك - سيظل موضوعا للدرس والتحليل والمراجعة ، حتى أن أى إسهامات تعد من قبيل متابعة السيلق ، لا الوقوف عند النهاية .

هنا في هذا المحور ، يكتب لنا ، حسن حنفي ، عن كتابه الأهم « تجديد الفكر العربى » .. من وجهة نظر ترى مسأل فكر زكى نجيب محمود وقد تقدم من المنطق الوضعى إلى محاولة البحث فى الفكر العربى بإعتباره سندا يقدم على تراث يحتاج إلى مراجعة شاملة لابد أن تقوم على أساس علمى .

وإنه وإن كان حسن حنفي يمثل هنا الجيل الثانى لفيلسوفنا الكبير ، فإنه كان من المفيد أن نتعرف على محاولة - مثال - ، لآخر أجيال الدارسين لفكر زكى نجيب محمود وهى محاولة ، التى يقوم بها هنا ، مواصل غالى، ممثلا لجيل الشباب

بالإضافة إلى رسالة تحمل الآن معنى خاصا ، كان مفكرنا الكبير قد أرسلها لوليم سلتيمان قلادة « تعبر عن روح مفكر مستنير ، وتعد بأن توفيه حقه فى دراسات تلقية .



د. نجيب محفوظ

تجديد الفكر العربى

إشكال التـواصل

والإنقـطـاع

فى

فكر زكى نجيب محمود

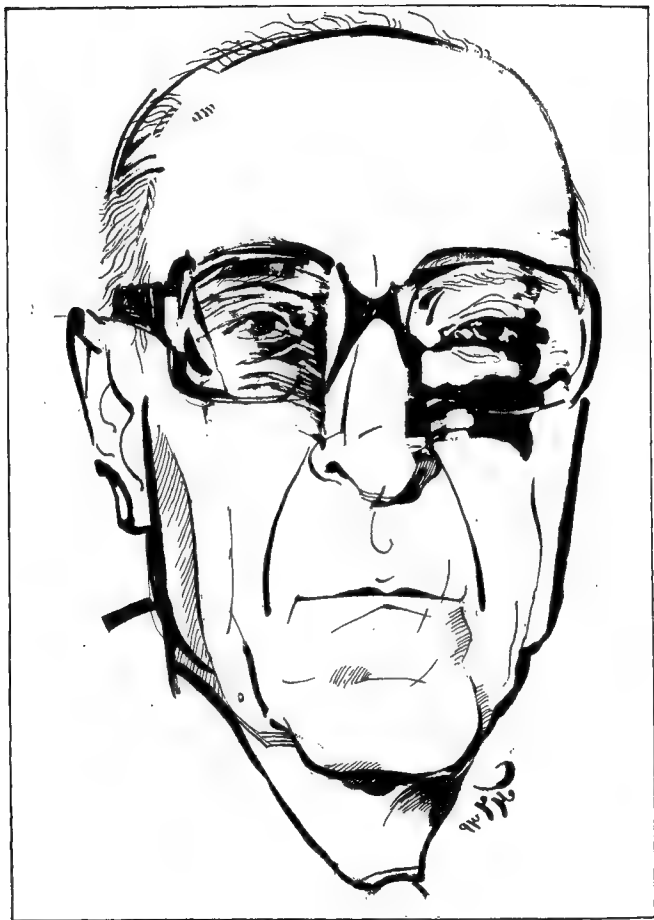
حسن حنفى

بئرا مكثفيا بطولم العصر . كان يتنى أن يكون غريبا في لباسه وطعامه وسكنه وأسايب حياته علما منه بالغرب وجهلا منه بالثراث . والناس أعداء ما جهلوا . ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فالعدو هو نفسه صاحب الحضارة . وتماطف مع انصار الثقافة العربية التي لم يعرفها . الإمام . ثم جاءت رحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية^(١).

وكان التحول قد بدأ قبل ذلك بقليل أثناء المد القومي العربى والدعوة الـ

الفكرى العلمى الاول ؟
وهناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول في أوائل السبعينيات . الاول الانتقال من جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية إلى جامعة الكويت بدولة الكويت في عام ١٩٦٨ ويعدّه عن مكتبته العلمية الخاصة ووجوده في مكتبة جامعة الكويت التي تخرّج بعين التراث جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يعتمد على التعامل معه من قبل فقراء بشرف . كان قبل ذلك يريد المعاصرة على حساب الأصالة ، ويريد بتر التراث

فا يمكن وصف المسار الفكرى للرائد الراحل بأنه انتقال من «المنطق الوضعى» إلى «تجديد الفكر الغربى» . فقد صدر «تجديد الفكر العربى» في ١٩٧١ كبداية لمرحلة جديدة استمرت حتى «حصار السنين» في ١٩٩١ على مدى عشرين عاما . سبقتها عشرون عاما أخير من الفكر العلمى . ابتداء من «المنطق الوضعى» الجزء الأول ١٩٥١ والجزء الثانى ١٩٦١ . «فأى حد يمثل عام ١٩٧١ تواصلا أو انقطاعا عن مساره



١٩٨٢ من أجل تخفيف وقع صدى الطبعة الأولى وما اشارته من اتهامات حول موقف الرائد من الدين . كما يدعم هذا الافتراض غياب الأعمال العلمية في الفترة الثانية وتوارىها كلية أمام الأعمال التي تتناول موضوع التراث . والحقيقة أن هذه النظرة أيضا بالرغم مما تقوم عليه من حجج وبراهين تغفل أنه في الفترة العلمية الأولى أيضا ظهر « جابر بن حيان » في ١٩٦١ من أجل تأصيل المنهج العلمي التجريبي في التراث القديم . كما أن الأعمال التي ظهرت في الفترة الثانية إنما هي أعمال تحليلية نقدية للتراث وبقية . المادة من التراث ولكن المنهج التحليلي ما زال هو المستعمل في دراستها .

والافتراض الثالث هو أن الرائد بعد أن تشبع بالفكر الغربي عامة والفكر العلمي خاصة شعر وكأنه ما زال معلقا في الهواء ، نخبوى يخاطب النخبة ، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطني خاصة وأنه لم يكن مطلعاً عليه . وكان يترأى له من بعيد أصداء مفككة متناثرة ، أشباحاً غامضة طافية على صفحات المؤلفين^(١) . ثم فوجيء بعد صدمة قلقة في أعوامه الأخيرة ، وهي من أنضج سنوات عمره أن المشكلة ليست في نقل الغرب وإلا لآكلتنا النقل ولكن في كيفية المواءمة بين المنقول والموروث ، بين ما ننقل من العصر الحديث وما نسترجع من العصر القديم

إلى التراث الإسلامي ، من العقل إلى الإيمان قد حدث مثلما حدث لكثير من المفكرين المعاصرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧^(٢) . فقد فشلت الأيديولوجيات العلمانية الأخيرة للتحديث . الليبرالية قبل ١٩٥٢ والقومية أو الاشتراكية العربية بعد ١٩٥٢ مصطدمة بالثقافة الموروثة التي كانت وما تزال إحدى مكونات الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي ، وفي نفس الوقت ظهرت شعارات العلم والتكنولوجيا كمفتاح سحري من فريق يرى أننا بدخلنا الحرب بمنطق الناس والرأبانية ، وأننا لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية . وظهرت شعارات الإسلام هو الحل ، الإسلام هو البديل من فريق آخر يرى أننا هزمنا لبعدنا عن الإيمان وكسبنا الحرب بعد ذلك في أكتوبر ١٩٧٣ لقربنا منه . وظهرت شعارات العلم والإيمان عند فريق ثالث يجمع بين الحسنيين ، الدنيا والآخرة . فحدث عند الرائد الزاحل نفس التحول من العقل إلى الإيمان ، ومن العلم إلى الدين ، ومن الغرب إلى الإسلام ، ومن الأكثر إلى الأقل . ففي هذه الفترة بدأ الوعي بالذات قبل صدور الكتاب بسبع أو ثمان سنوات أي منذ الستينيات قبل المغادرة إلى الكويت^(٣) .

وقد أعيد طبع « خرافة الميتافيزيقا » الذي صدر عام ١٩٥٣ في طبعة ثانية بعنوان « موقف من الميتافيزيقا » عام

الخصوصية الثقافية العربية . فالتحول في ١٩٧١ أو قبله عرض تاريخي صرف يتعرض له كثير من الأساتذة المعارين إلى شبه الجزيرة العربية عندما ينتقلون من جو فكري إلى جو فكري آخر ، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى . وقد يكون الجو الثقافي الجديد الذي يكثر فيه الحديث عن الإسلام والدين والتراث على نحو غير علمي قد ساعد على توجيه الرائد إلى هذه الثقافة الموروثة فعمل فيها المنهج العلمي التحليلي ويطبق عليها النظرية العلمية حتى يحدث الاتصال المطلوب بين العلم والدين ، التحليل والتركيب ، العقل والإيمان ، المعاصرة والأصالة ، ثقافة الآخر وثقافة الانا . وهو تفاعل طبيعي من أجل الإحساس المتبادل ، توجيه العلم نحو الدين ، والعقل نحو التراث ، من الأستاذ إلى الطالب ، وروية الدين من منظور العلم ، والتراث من منظور العقل ، من الطالب إلى الأستاذ^(٤) . ويقوم هذا الافتراض على العرض دون الجوهر ، وعلى التاريخ دون المعنى ، وعلى الصداقة دون القصد ، وعلى العلة المادية دون العلة الغائية . يقع في تفسير عمل خالص ، ويشرك الفهم الماهوي . والأعراض لا تنتج جواهر ، والحوادث لا تعطى فكراً .

والافتراض الثاني أن الانقطاع من المرحلة العلمية الأولى إلى المرحلة التراثوية الثانية ، من النطق الوضعي

دون الاكتفاء بالتجاور بين التقليين^(٢) .
أم أن الحل في إيجاد ثقافة واحدة
موحدة تجمع بين الجديد والقديم ، بين
الأصالة والمعاصرة ؟^(٣)

لذلك يظل الإشكال قائما ، إشكال
التواصل والانقطاع . ويكون الاحتمال
الثاني أقرب إلى الصواب وهو أن المسار
الفكري للرائد من المرحلة الأولى إلى
المرحلة الثانية يقوم على التواصل وليس
على الانقطاع ، التواصل في النظرية
العلمية والمنهج التحليلي والعقل النقدي
وإن اختلفت مادة التطبيق من الفكر
العربي إلى التراث الإسلامي ومن مجرد
عرض المنطق الوضعي عرضا نظريا
خالصا إلى تطبيقه وممارسته وبيان
إمكانياته في بيئات ثقافية أخرى غير
البيئة الثقافية الأوروبية التي نشأ
فيها . والصنعوية في هذا الاحتمال هو أن
الرائد لم يعلن من ذلك صراحة وتركه
مستورا عنه . يصعب اكتشافه بوضوح
وعلى نحو مباشر . فلا يوجد عرض
نظري لقواعد المنهج التحليلي ثم تطبيقه
في التراث الإسلامي . إنما يظهر المنهج
في التطبيق ، ويبدو العقل النقدي في
الممارسة ، وتتكشف النظرية العلمية في
النتيجة كما هو الحال عند رسل في
العلاقة بين المرحلة الأولى والمرحلة
الثانية .

بل إن الرائد يصدر أحيانا بالعكس
بأن مرحلة الوضعية المنطقية قد انتهت
وبدأت مرحلة جديدة ، إعمال العقل في

التراث ، والعلم في حياتنا . وكان يفعل
أحيانا ويسبب الوضعية المنطقية إذا كان
دائم التذكير بها . فالمنهج العقل
والنظرة العلمية لا شأن لهما بالوضعية
المنطقية بل ثوابت للفكر الفلسفي منذ
سقراط إنما القضية الأعم هي ثنائية
النظرة أم وحدة المعرفة الإنسانية ؟ فما
زال الرائد مثل باقي فلاسفة الوضعية
المنطقية يعبر بين العقل والعاطفة ، بين
العلم من ناحية والفن والدين من ناحية
أخرى . الأول لإرضاء العقل والثاني
لإشباع العاطفة . وقد ظهرت هذه
الثنائية في ثلثي المرحلتين معا ، العلم
للحياة العامة والدين للحياة الخاصة .
العقل تيسر شئون الدنيا ، العلاقة بين
الإنسان والعالم والإيمان كإعداد
للاخرة ، العلاقة بين الإنسان والله .
ولا يمكن خلط الميدانين : وضع العلم في
الدين أو الدين في العلم . وقد تحولت
هذه الثنائية إلى نظرة حضارية شاملة في
الغرب والعالم والشرق الفئان ، العلم من
الأخر والإيمان من عندنا ، فنجمع بين
الحسينيين ، المعاصرة والأصالة ،
الجديد والقديم ، العلم والإيمان ،
الفلسفة والفن ، الغرب والشرق ، وتلك
ميزة العرب .

٢ - الأصالة والمعاصرة : بحث
علمي أم انطباع أدبي ؟
والسؤال المطروح في « تجديد الفكر

العربي » هو إلى أي حد يستطيع الفكر
العربي المعاصر أن يحافظ على ذاته
واستقلاله في نفس الوقت يكون
معاصرا ؟ وهي قضية الأصالة
والمعاصرة ، الجمع بين القديم
والجديد ، بين الماضي والحاضر^(١) . قد
يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضا بين
الاثنتين ، وأن الإنسان لا يستطيع أن
يكون أصيلا ومعاصرا في نفس الوقت
وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب
الأخر ، الأصالة دون المعاصرة أو
المعاصرة دون الأصالة^(٢) . ولكن كيف
يمكن الاختيار بين الماضي والحاضر ؟
كيف يمكن الاختيار بين شرعيتين ،
شرعية الروح وشرعية البدن ؟ ومن ثم
فلا وسيلة إلا الجمع بينهما . ولكن كيف
يكون الجمع ؟ هل بالاندوابة
والتجاور ، وأن يكون العربي أصيلا في
حياته الفاصلة معاصرا في حياته
العامة ، يقول شيئا ويفعل شيئا آخر ،
يتبنى الوحدة ويمارس الاختلاف ، عالما
في عمله طبقا للمنتول العلمي الغربي
خرافيا في تصديقه بالمعجزات والكرامات
طبقا لموروثه الثقافي ؟ وبهذه الطريقة
تضيق وحدة المعرفة ، ووحدة النظرة ،
ووحدة المنهج . هل التذبذب بين الاثنتين
من أجل خلق ثقافة عربية وفن عربي
وأدب عربي وفلسفة عربية وأخلاق
عربية وسياسة عربية ونظرة عربية ،
انتقالا من طرف إلى طرف دون مطلق أو
منهج ثم ينتهي الأمر إلى الوقوع في أحد

الطرفين فلا سبيل إلى الجمع بينهما لأن السؤال نفسه متناقض أو مستحيل مثل تربيع الدائرة في الهندسة أو جعل الثلاثة عدداً زوجياً في الحساب^(١٦). وقد انتهى التوفيق إلى وقوع في ثنائية المصدر والقسم، علاقة الإنسان بالإنسان من الماضي، وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة من الحاضر^(١٧). وهي ثنائية تنتهي إلى ازدواجية الشخصية العربية وتختزل الماضي في الدين، والحاضر في العلم والمجتمع وكان التراث القديم كله دين لا علم فيه ولا اجتماع وكان التراث الغربي كله علم واجتماع صرفان لا يقومان على تصور للعالم ونسق للقيم يتعلق بعلاقة الإنسان بالإنسان بالذات.

والحقيقة أن السؤال مطروح ولكن طريقة المعالجة أدبية. الإشكال علمي والحل انطباعي. لذلك يقلب على « تجديد الفكر العربي » الضرور الفنية والانطباعات الأدبية والتشبيهات والاستعارات^(١٨). الحياة الثقافية القديمة كالبحر ماء هادئ يغفى تيارات وصراعات متباينة ، وعلاقة الفرد بالمجموع مثل علاقة الصخرة بالشاطئ ، وفكرنا المعاصر مثل قطعة من السكر في إناء كبير من الماء أى عدم التركيز والقدرة على الصياغات النظرية . وبالرغم من هذه الصعوبة ليعربى بين ثقافتين فقد عالجها على نحو انطباعي بالنسبة للتراث القديم : في

حين عرف التراث الغربي من موطنه الأصلي في الوضعية المنطقية ورسول هيلم ونظرية المعرفة والفلسفة العلمية . وقد كان بالإمكان معرفة التراث القديم بنفس الطريقة العلمية كما عرف جابر بن حيان والتراث الصوفي في « المعقول واللامعقول » . ولكنه لم يعرف العلوم القديمة في بنيتها مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف كي يعيد بنائها طبقاً للمنهج التحليلي والنظرية العلمية . لقد ساح بين التراث كما يزور السائح العابرين المدن والمتاحف^(١٩) . كانت قراءته للتراث أشبه بساعات بين الكتب يأخذ منها انطباعاته بأعثاره عقلانياً وضعياً منطقياً . ويسجل هذه الانطباعات في أفكار ويعبر عنها بأسلوب أدبي من أجل خلق ثقافة عربية مستتيرة^(٢٠) . وانطباعات من التراث وقتاعات من الغرب لا يكتفان علماً دقيقاً بالسؤال المطروح . لذلك لا يتفصل « تجديد الفكر العربي » عن السيرة الذاتية للرائد التي رواها في « قصة نفس » ، قصة عقل » ، وحصار السنين » . يستعمل ضمير المتكلم المفرد وأحياناً يشير إلى نفسه بضمير الغائب « صاحبنا » ، ويخاطب القارئ . لا فرق بين فكره وحياته ، بين آرائه وممارساته ، بين المؤلف والقارئ ، بين الفرد والمجموعة^(٢١) . ولعلم نسق موضوعي في الوضعية المنطقية وفي غيره

لا شأن له بحياة العالم ولا تجاربه . يغلب أسلوب المصاضر على أسلوب الباحث ، وتحليل تجارب الأديب على وصف الواقع المباشر ، والحوار السقراطي على العلم الأرسطي . واللقاء الفكري على البحث العلمي . وهي على أقصى تقدير قراءات معاصرة لبعض النصوص القديمة مثل البغدادي في « الفرق بين الفرق » والغزالي في « المنقذ من الضلال » وابن مسكويه في تهذيب الاخلاق » والرازي في « إصلاح الاخلاق » أو « طب النفوس » ، « الطب الروحاني » ، و « العقد الفريد » لابن عبد ربه . لذلك غلب طابع التكرار . فالمادة القديمة متكررة وتتكرر الانطباعات الحديثة تبعاً لها . فقد تكرر موضوع خلق القرآن عدة مرات كدليل على اضطهاد الرأي وتكمونج للمشاكل التي عفا عليها الزمن وتكررت المواقف الثلاثة بالنسبة للسؤال المطروح . الأخذ بالقديم دون الجديد ، الأخذ بالجديد دون القديم ، ثم محاولة التوفيق أو الجمع بين الاثنين سواء عند القدماء أو عند المحدثين^(٢٢) . وتكررت المواقف الثلاثة في الفلسفة الغربية الفلسفة العلمية الأنجلو سكسونية الأمريكية والفلسفة الإنسانية الوجودية القارية والفلسفة الاجتماعية الروسية^(٢٣) . وكما تتكرر نفس المبادئ القديمة يتم الاستطراد في الانطباعات المعاصرة دون إيجاد ميزان دقيق بين

القديم والجديد . ويذكر الرائد الراحل نفسه والقارئ بالاستطراد وضرورة العودة إلى الموضوع^(٣٠) . يتعامل مع القديم وكأنه عرض لذاته ضارحا نصوصه دون الإجابة على السؤال المطروح . ويتعامل مع التراث الغربي عارضا إياه دون معالجة السؤال منتقلا بين القديم والجديد . ويطلق في وصف حركات الزنادقة وتراث الباطنية وأصناف الطالبين بلا هدف وخروجاً عن الموضوع .

كذلك غلب أسلوب المقال الصحفي الأدبي على البحث العلمي في بنية الفكر . وإذا كان الكتاب يغلب على مؤلفات الفترة الأولى قبل ١٩٧١ فإن المقال الفلسفي هو الغالب على مؤلفات الفترة الثانية بما في ذلك بدايتها في « تجديد الفكر العربي »^(٣١) يضم « تجديد الفكر العربي » مجموعة من المقالات نشر بعضها من قبل في مجلة « الفكر المعاصر » مثل « ياقوتة العقد للعلم والعلماء »^(٣٢) . وتقيب عنه البنية الفكرية للموضوع . يتكون من قسمين ، كل منهما بلا عنوان يبرر القسمة ويكون موضوعاً لكل قسم . يضم القسم الأول خمسة موضوعات : سؤال مطروح ، عقبات على الطريق ، ثقافة في تراث لا نعيشها ، غربة الروح بين أهلها ، صراع ثقاف قديم . وهي عناوين أقرب إلى المقالات الفكرية العامة في صياغاتها والفاظها . بينما يضم القسم الثاني

خمس عناوين أخرى : ضرورة التحول ، ثورة في اللغة ، فلسفة عربية مقترحة ، قيم باقية من تراثنا ، شيء عن الإنسان . وكل منها يتضمن موضوعين مستقلين باستثناء الموضوع الثاني « ثورة في اللغة » الذي يضم ثلاثة موضوعات . ولا يتعادل القسمان كماً . فالثاني أكبر من الأول^(٣٣) . وتتعاذل تقريباً الأقسام الخمسة في كل قسم باستثناء الموضوع الأول في القسم الأول أصغرهما ، والموضوع الأول في القسم الثاني فهو أيضاً أصغرهما^(٣٤) .

والعنوان ثلاثي الإيقاع « تجديد الفكر العربي »^(٣٥) . ويعني « التجديد » التحديث والتطوير والنقد والتغيير والإصلاح . ويعني « الفكر » خلاصة الموروث وما تبقى منه في الذهن . والحقيقة أن الفكر هو الفكر أي النظر . وما يتجدد هو أسلوبه وطابعه ورويته ومنهجه وموضوعه . أما « العربي » فهو اللفظ الأثير الذي بدأ يتداخل مع لفظ « إسلامي » نظراً لنشأة الفكر القومي منذ مطلع هذا القرن وكثرة كتابة الشوام والمغاربة في الفكر العربي ، الشوام بسبب ضعف القومية الطورانية على حدودهم الشمالية مما اضطر باقي المسلمين في دولة الخلافة إلى البحث عن ملاذ قومي آخر في القومية العربية ، وبسبب نصارى الشام الذين وجدوا في العروبة عاملاً موحداً بينهم وبين المسلمين بعد

انهيار الخلافة ، والمغاربة بسبب التيارات القومية العربية على حدودهم الشرقية والنزعة القومية في الفكر الأوروبي على حدودهم الشمالية وبسبب المواطن البربري للآخر العربي . والحقيقة أن الفكر لا يوصف بأنه عربي أو غير عربي بل التراث هو الذي يوصف . الفكر أقرب إلى المنطق والعقل الصريح .

٣ - اختزال التراث في الدين :

ويعد طرح سؤال الأصالة والمعاصرة ، القديم والجديد ، الأنا والآخر ، التراث والغرب ، الموروث والوفاة يتم اختزال التراث في الدين والآخر في العلم فيحدث نوع من الظلم في مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيد بينهما ، الشر من عندنا والخير من الآخر ، الدين من عندنا والعلم من الآخر ، النص من القديم والطبيعية من الغرب ، فالقديم قديم والجديد جديد ولم يلتقي .

لدينا عقبات على الطريق^(٣٦) . فالتسليم يبدأ قبل الإيجاب ، وبينان العيوب مقدم على معرفة المميزات . أولاً احتكار الحاكم لحرية الرأي فهو يجمع بين السيف والقلم . وهو الوحيد على حق . والفقهاء كلهم تبرير لنظرية الإمارة . وما أكثر الشواهد على ذلك^(٣٧) . والفكر حصار بين نعم ولا ، خارج منطق

معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعي السياسي الذى نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها . فالرفض لا يغير واقعا . وأن هذه المجرى مرتبطة بالحياة العملية ، فهى تصورات للعالم تصد رؤى الناس ومعايير للسلوك تنتظم أفعالهم . ويعطى الرائد نماذج ثقافية ثلاثة لا نعيشها . الأول مشكلة الحرية بمعنى السياسية والاجتماعى ، والثى ليس لها ما يقابلها فى تراثنا القديم ، كان لفظ الحرية قديما يقال فى مقابل الرق ولكن ليس المهم اللفظ فمعنى الحرية موجود فى التوحيد ، تحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد فى فعل النفى المحل فى شعار « لا إله » ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب « إلا الله » وهو موجود أيضا فى العدل فى إثبات الفعل الحر المختار المسؤول كوسيلة لإثبات التقدير بعد التوحيد . «أنا حرقانا موجود» . وقد قامت ثورات القرامطة والزنج والعبيد لممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية وإن لم تستعمل اللفظ . وممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم دون تبريره فى الثقافة خير من البحث عن اللفظ وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليل . كما أنه من الظلم اللين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب بل عرف نظام الخلافة . فالإمامة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد وبيعة واختيار

رجال ، نتعلم منهم ولا نقصدى بهم ، ورفض التقليد فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » . والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع ، وهناك حديث الجديدين «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . فلماذا الانتقاء ، ولماذا التراث أقل مما يستحق حتى يُعطى الغرب أكثر مما يستحق ؟ لماذا احتكار الذات وتعظيم الغير ؟ وهل يتحدث الرائد عن الأصول الفكرية التى قد تقدم الشواهد المناقضة لم عن الظواهر الاجتماعية والمراحل التاريخية التى تتفق معها هذه الشواهد ؟ هل أقام الرائد على قيمة فتخطى لم على دافع فتصيح ؟ ثالثا تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة ولكنه غير صحيح عند المعتزلة خاصة أصحاب الطوائف وعند ابن رشد . فلماذا الانتقاء حتى تبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات ؟

وصحيح أيضا أن هناك ثقافة فى تراثنا لا تعيشها ، النظرة الكلية المجردة التى تتجاوز الجزئيات الحسية . ولكن هذه الكليات نشأت فى بدايتها من واقع حسي اجتماعي سياسي ثم تكلست وأصبحت عقائد بل ومقدسات . ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحوالت إلى مصدر للقيم وتراث

الصواب والخطأ مثل حوار سقراط فى الأسواق . العلم الإلهي مطلق فى حين أن العلم الإنسانى نسبي يعطى حق الاختلاف . والحقيقة أنه لا ينكر أحد ذلك إنما الخطأ المنهجى فى الانتقاء ، وتعميم الجزء على الكل . فالتراث يقوم على الاجتهاد ، وحق الاختلاف ، والنصيحة ، وعدم الإكراه فى الدين ، والجدال بالثى هى أحسن ، ومجابهة الرأى بالرأى ، المحجة بالحجة والبرهان بالبرهان .

وقد كانت حرية الرأى مكفولة بين المدارس الفقهية والفريق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية . وفى كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تعقيد الحاكم لحرية الرأى ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه ، فى التراث وفى الغرب على السواء . وارتباط الفكرة بشخص صاحبها موجود فى كل تراث . فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوموية والديكارتيه والكانطية والهابجيلية والبرجسونية قد رما توجد النظامية والهنديية والأشعرية .. إلخ . ثانيا سلطان الماضى على الحاضر ، والموتى على الأحياء . وهذا صحيح . فتلك سمة بعد أن تخلفنا عن الاجتهاد وعند ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة . ولكن هناك أيضا سلطة الأحياء على الأموات : هم رجال ونحن

وإن لم تتم صياغتها بالفاظ الفكر السياسي الغربي الحديث وإلا كان وقوعاً في الخلل الزماني ومطالبة الفقهاء أن يعيشوا عصراً أتى بعدهم بألف عام بل إن الخروج على الإمام الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واللجوء إلى قاضي القضاة واجب شرعي . فالقول بأن مشكلة الحرية لن تجد لها حلاً في التراث ظلم للتراث وعدم معرفة كافية به^(٢٩) .

ثانياً : مشكلة المرأة وتتبع مشكلة الحرية والمرأة العربية الجديدة غير المرأة العربية بالأمس عالم الحريم والجوارى والغانيات ، والقوامة وتعدد الزوجات ، والحقيقة أن هذا أيضاً انتقاء . فالمرأة العربية بالأمس كانت عالة وعاملة ومجاهدة . والمرأة العربية اليوم عاملة وفلاحه ومتقنة وكاتبة ومبدعة . والفوانى في الغرب وفي الشرق على حد سواء . والقوامة لا تعني عدم المساواة وتعدد الزوجات استثناء من القاعدة تقابلها قوامة النساء في الغرب يعادلها الانفصال الجسدي وتعدد العشيقات في الغرب .

ثالثاً : الدخول في عصر العلم والصناعة لأن عبقريّة العرب في لسانها ومقياس المعاصرة هو ضبط إبرة في جهاز . فكيف يكون الفلاس بالدين وبالعبودية ؟ وكيف يكون إحياء التراث غاية في ذاته وليس وسيلة للمعاصرة ؟ لقد حدد الغزالي أصناف الطالبين :

المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية وجعل الحق في هؤلاء وهو يرفض التقليد . وماذا يعني الحق في عصر الحقيقة العلمية ؟ وإذا نفعت قضية الوحدة العربية والقومية العربية في مواجهة الغزو الصهيوني فكيف ينفع التراث الديني في عصر العلم ؟ وهذا يبدو اختزالاً للتراث في الدين مع أنه أيضاً التراث العلمي والرياضي ، والطبيعة والطب والحيوان والنبات والصيدلة ، والحساب والفلك والهندسة والموسيقى والجبر . وأين الخوارزمي والكاشاني والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والرازي وابن سينا وابن رشد والطوسي والبيروني كعلماء ؟

إن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة ليست حكراً على التراث الغربي بل هي أيضاً في تراثنا القديم في الفقه وأصوله وفي علوم العمران . وماذا تكون المشاكل من عندنا وال حلول عند الآخرين وقد تكون الحلول أيضاً من عندنا والمشاكل عند الآخرين ؟

أما غربة الروح بين أهلها فسيبها ليس التراث القديم الذي لم نعد نعيشه . ولا التراث الغربي الذي نقله ولم نبدعه . بل تخلى المعاصرين عن الاجتهاد في إعادة بناء القديم حتى يصبح معاصراً ونقد المنقول من الغرب حتى لا يصبح تقليد^(٣٠) . العيب هو النقل مرتين ، مرة من القدماء ومرة من المحدثين ، والتقليد مرتين مرة للقديم ومرة للجديد .

صحيح أن الكاتب العربي المعاصر بين تارين ، ثقافة لا يعيشها وغربة الروح بين أهلها . والحقيقة أنها مسؤوليته هو وليست مسؤولية الثقافتين القديمة والجديدة . لماذا لا يحيل ماضيه إلى حاضره وينتقد حاضره ؟ لماذا يهيل واقعه إما إلى الماضي أو إلى المستقبل دون أن يبدع في حاضره ؟ وهل القدماء أغراب عنا وهم منا ونحن منهم ؟ هل أصبحنا مستشرقين ننظر إلى تراثنا وكأنه غريب منفصل عنا ولسنا مسؤولين عنه ؟ إن تراث القدماء ليس تراثاً متحنياً لأنه ما زال حياً في وجدان الناس يمددهم بتصوراتهم للعالم ويمواجهتهم للسلوك . القدماء ليسوا أهل الكهف بالنسبة لنا بل نحن الذين وضعنا أنفسنا في الكهف دون أن نخرج منه بما في ذلك كهف الفرقة الناجية ، فرقة الدولة و سلطان الحاكم . لقد تناول القدماء موضوع الدين نظراً لوقوع الحي لديهم موقع الشعر وبديلاً عنه ، ولكن أصبح الدين كل شيء ، فلسفة واجتماعاً واقتصاداً وأخلاقاً وقانوناً وفناً ، يعادل الأيديولوجيات والثقافات والفنون والآداب والعلوم الإنسانية المعاصرة . عيبنا نحن أننا نفهم الدين على نحو غربي مسيحي ، علاقة شخصية بين الإنسان والله وليس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان . لم تكن مشاكل القدماء بعيدة عن الحياة بل نشأت منها . فالإمامة هي القضية

الخارجى على المصدر الداخلى ، حمل لواءه المثقفون قديما وحديثا . خاصًة التأويل الباطنى والتنزيل الفقہى وقاوم « دروشة » الجماهير فنشأ الصراع بين المحافظة والتحرر ، بين الرجعية والتقدمية ، بين اليمين واليسار^(٣١) . عادى أهل السنة الفلسفة ورفضوا علوم الأوائل بدليل فتاوى الفقهاء مثل ابن الصلاح وابن تيمية فى تحريرها بعد أن قضى الغزالي من قبل على العلوم العقلية بالرغم من استعصامه العقل فى تنفيذ مواقف الخصوم مما يجعله أقرب إلى الوسطية . فهل يعنى إحياء التراث استبداء خرافاته أم التخلص منها ؟ وهل يعنى تعدد التراث تناقضاته أم تعبيره عن مواقف متباينة بصراعات اجتماعية وسياسية تنشأ فى كل مجتمع ؟^(٣٢) .

٤ - اختزال الغرب فى العلم :

والغرب مصدر لطمنا بالتراث من خلال الاستشراق الذى يستشهد به الرائد الراحل : كوريان ، نيكلسون ، جولدزهر ، بيرك^(٣٣) يعتمد على « تاريخ الفلسفة الإسلامية » لكوريان مرتين ويمدحه فى المرة الثانية مع أن المعلومات عن الفرق موجودة فى المصادر العربية التى يعتمد عليها كوريان . كما يجيل إلى نيكلسون ورايه فى أبى العلام وعدم تعمقه لحركة الزندقة من خلال عاشقة

سياس^(٣٤) . فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل . دافع عن الأول أصحاب السلطان ودافعت عن الثانى المعارضة السياسية السرية مثل الباطنية ، وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العلنية مثل المعتزلة . التنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية . والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة . ويحاول الرائد استعمال المنهج التاريخى كما فعل طه حسين وأحمد أمين فى تفسير الشعبوية بمؤامرات من كانت لهم السيادة قبل الإسلام ومقاومة السيادة العربية ، ثم ظهرت الزندقة كحركة معارضة أيضا من الغرب للعرب ، خروجاً على العرب ثم خروجاً على الإسلام . ولا صلة للتحليل التاريخى بالمواقف الفكرية الثلاثة ولا تساعد على فهمها . تبدو المعلومات التاريخية حصيلة مجموعة من القراءات مع أحكام متسرعة مثل وصف الزندقة بالمهوجين وتضخيم دور الباطنية يجعل التراث كله باطنياً رداً للكل إلى الجزء^(٣٥) . وقد ثار الفقهاء من أهل السنة على الصاكم الظالم بشدة من داخل النظام وليس فقط من خارجه . اختارت العامة الباطنية لما فيها من خرافات كما اختارت الصوفية لما فيها من علوم طليعية روحية تشبع النفس . إما العقل فقد ازدهر اعتماداً على اليونان كما يقول المستشرقون تقليباً للمصدر

السياسية بالأصالة ، الصلة بين الحاكم والمحكوم ، الديمقراطية فى مواجهة التسلط . وبهذا المعنى كان القديم عصرياً ونحن الذين جعلناه قديماً^(٣٦) . وماذا عن كتب الخراج وأحكام السوق ؟ إن الدخول فى الفرق القديمة هو دخول فى قلب الحياة السياسية . وإن الصراعات الفكرية القديمة بين حقيقة وشريعة ، باطن وظاهر ، تأويل وتنزيل ، ولاية ونبو كلها أدوات فكرية للصراع على السلطة بين الدولة وخصومها بين النظام والمعارضة . بل إن ما يبدو وكأنه مشاكل نظرية صرفة مثل التنزيه والتشبيه له دلالات معاصرة حول الصورة والرمز والدلالة والمارقة . ليس المهم الرفض أو القبول من هنا أو من هناك بل التأويل وإعادة الفهم فمتطق الفهم أعلى من جدل المحبة والكراهية . الإلهيات فى حقيقتها إنسانيات وكما بدت فى الصلة بين التصوف والأخلاق . وإذا ما تم إرجاع عقائد الفرق إلى نشأتها التاريخية تنوِّق العجب من الأعياب الصبية الحالىين أى غلاة الشيعة . فكل عقيدة تعبر عن موقف نفسى اجتماعى وبيئة ثقافية ويضع تاريخى . قد يكون القديم معوقاً ومهمة الفكر المعاصر إزالة هذا العائق . وقد يكون القديم دافعاً على النهضة بمهمة الفكر المعاصر الاعتماد عليه بدلاً من تقليد الغرب .

إن التراث القديم يخفى صراعا ثقافياً يكشف بدوره عن صراع

عبد الرحمن ، ومرة ثانية مباشرة في وصف نيكلسون لرسالة الغفران على أنها صالون ضخم أعد لطائفة عرييدة من الشعراء . ويشير إلى جولدزيهر ويحثه عن موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل المنشور ضمن « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » الذى جمعه وترجمه د . عبد الرحمن بدوى لمعرفة موقف أهل السنة ومعاداتهم لعلوم الأوائل . ويعتمد على ما قاله جاك بيرك في كتابه عن : العرب واتهامه للغة العزبية بأنها لا تنتمى إلى دنيا الناس ولا شأن لها بالحياة العملية وهى لغة الأسواق والتاريخ والحياة اليومية مروجاً لعزل الفصمى وفسح المجال للعامة (٣٧) والاستشراق كما نعلم ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة ، وأحكامه قاصرة أو متهمية .

ويعترف الرائد الأرحل بأن من أيقظ من سباته في موضوع الإصالة والمعاصرة هو هربيرت ريد . إذ وجد الحل في عبارة له وليس عند الأفغانى أو محمد عبيد أو لدى زعماء الإصلاح (٣٨) . ولم يبدع حلاً متجاوزاً عبارات الغربيين أو المصلحين . والحل نزعة برجماتية عملية استبقاه ما ينفع وترك ما لا ينفع . والتراث رؤية للعالم ، وبنية للفكر ، وبواعث لسلوك ، وثقافة شعبية ، وعادات وتقاليد . فهل تيمة القديم في النفع فقط أم إن قيمته في

الرؤية للعالم والتصور للكون ؟ ويستشهد بريد مرة أخرى في تحديد معنى الثقافة ويأنه لم تكن عند اليونان الأقدمين كلمة خاصة تعنى ثقافة لأنه لم تكن هناك ثقافة مستقلة بذاتها عن حياة الناس اليومية (٣٩) . مقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابيتها وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية . فالصراع بين الحقيقة والشرعية ، بين الباطن والظاهر بين التأويل والتزويل ، بين الولاية والنبوة صراع فعل مؤثر في حياة الناس ورويتهم للمجتمع ولا يسهل القضاء عليه في المجتمعات التراثية بدعوى عدم النفع وإيجاد البديل في المادية والآلية والذرائعية والنفعية (٤٠) . ومصادر المعرفة هى نفسها ما يوجد في التراث الغربى : المشاهدات الحسية أو الحس والهمسية أو الوحى من السماء . والعقل مقياسها جميعاً إذ يستدل على صحتها ، ويستخرج منها الأحكام والأفكار . والعقل هو المنهج العلمى ، اعتمد عليه سقراط في حجاجه مع السوفسطائيين ، إشارة المشكلات دون تقديم الحلول . المصرفة إذن إما حسية وإما عقلية كما افترض ذلك . ييكون ديكارت في بداية العصور الحديثة الغربية بعد التخصص من الأحكام المسبقة وأوهام المسرح وما تعود عليه الناس على أنه حقائق .

أما تصورات القدماء للعلم مثل هل العالم قديم أم حادث فلن تؤثر في العلم الطبيعى شيئاً (٤١) . وهنا موطن الاختزال . فالعلم الطبيعى ليس مقياساً للعلم . والعلم الطبيعى ليس مقياساً للحقائق العلمية . والعلم الطبيعى نفسه يقوم على ميتافيزيقا تتغير بتغير تصورات العلم عبر العصور . وإن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياساً لكل التجارب . فقد نشأ العلم الطبيعى في الغرب ضد الميتافيزيقا ، وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبات مع أن العلم الطبيعى في تراثنا نشأ من الدين ، والدين لدينا مشاهدات وليس غيبات .

ويتم اختزال التراث القديم في مسار التراث الغربى . فهو ينتمى إلى العصر الوسيط ، لا فرق بين مسيحى وإسلامى ، وشتان ما بين التراثين . فقد كان التراث المسيحى في العصر الوسيط الأوروبى . أما تراثنا الإسلامى فقد كان في عصرنا الذهبى ، عصر الريادة الأولى عندما كنا فيه معلمين للغرب . أما العصور الحديثة الغربية فهى تعادل عصرنا الوسيط الإسلامى عندما أصبحنا تلاميذ وأصبح الغرب رائداً . التحقيق مختلف ؟ والوحى التاريخى متباين . ولماذا يتم التاريخ للتراث الإسلامى بالتاريخ الميلادى فيكون التوحيدى في القرن التاسع الميلادى وليس في القرن الرابع ؟ لم تكن

والإلهيات ، والعدل الاجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل الزكاة ومقاصد الشريعة ، والضروريات ليس المطلوب هو ترك الألفاظ القديمة إلى معان غريبة حديثة بل تجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر وليست بالضرورة تلك الوافدة من التراث الغربى . لماذا لا يتم تغيير معانى الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل ؟ وقد حدث نفس الشيء فى الفكر الغربى ابتعاداً عن المصنوع الوسطى إلى المصور الحديثة . وفى كل تراث هناك تيارات . الأول ينفى الطابع لصالح إرادة الله المطلقة ، ويقلب الإرادة على الحكمة . والثانى يثبت الطابع لصالح قوانين الطبيعة مقلداً الحكمة على الإرادة . وكلاهما موجودان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى على حد سواء . غالب العصر الوسيط الإرادة على الحكمة ، وغلبت العصور الحديثة الحكمة على الإرادة . ولما كنا ما زلنا فى عصرنا الوسيط ظهرت أولوية الإرادة على الحكمة فى الموروث ، وتعارضت مع أولوية الحكمة على الإرادة فى الوافد . ليس المطلوب تغيير المسار من تراث الأنا إلى تراث الآخر بل نقل تراث الأنا من مرحلة العصر الوسيط إلى مرحلة العصر الحديث ، من تراث الآباء والأجداد إلى تراث الأبناء والأحفاد . لا تعارض بين

فيه ، وأن الجديد هو تراث الآخر الذى لا قديم فيه .

• مسار التجديد : الألفاظ والمعانى والمبادئ والتصورات .

بعد الوصف والتشخيص يأتى العلاج ، ضرورة التحول من الوضع الراهن ، من الثقافة التى لا نعيشها وغربة الروح بين أهلها ، إلى وضع مستقبلى جديد . ويتم هذا التحول على مستويين . الأول من فكر قديم إلى فكر جديد ، من فكر لم يعرف الحرية إلى فكر يعرف الحرية . فالحرية والمساواة والعدل والعدل لم توجد فى تراثنا . فهل ذلك ينطبق على الألفاظ أم على المعانى ؟ الألفاظ موجودة وإن كانت بمعان قديمة ، الحرية فى مقابل العبودية ، والعلم بمعنى العلم الشامل الذى يجمع بين العلم والعمل ، والعدل أحد أصول المعتزلة . ولكن العلم الرائد ينفى وجود معانيها المستقاة من التراث الغربى التالى على التراث القديم ، الحرية بمعنى حرية الاختيار ، والعلم بمعنى العلم الطبيعى ، والعدل بمعنى العدل الاجتماعى . والحقيقة أن هذه المعانى أيضاً المستقاة من التراث الغربى موجودة أيضاً فى الألفاظ القديمة ، فالاختيار يسمى خلق الأفعال ، والعلم الطبيعى جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات

حضارتنا حضارة نصوص مثل العصر الوسيط المسيحى . فالتص لدينا واقع بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ . ولم تكن حضارتنا دينية كما هو الحال فى العصر الوسيط الأوروبى بل كانت عقلية علمية كما هو الحال فى العصور الحديثة الغربية . هناك إذن معادلة مستحيلة بين التراثين . فكل منهما يعيش عصرًا مختلفًا . هناك ظلم تاريخى يقع مرتين على تراثنا . الأول وصفه بأنه عصر وسيط دينى نهى مثل العصر الوسيط الأوروبى ، ومرة حكم عليه بمقياس العصر الحديث الأوروبى ونحن ما زلنا فى العصر الوسيط الإسلامى ، نكاد نخرج منه ثم نعد إليه من جديد منذ الإصلاح الدينى فى القرنين الأخيرين . ولماذا تكون المشكلة من عندنا والهل من عندهم ولا تكون المشكلة من عندنا والهل من عندنا ، ويكون الحل من عندهم لمشكلة من عندهم ؟^(٤٦) إن الرائد يأخذ من التراث القديم أسوأ ما فيه ، ويأخذ من التراث العربى أفضل ما فيه فيكبل بمكيالين ، النظرة الإخلاقية لتراث الأنا والانبهار بتراث الآخر . يعطينا أقل مما نستحق ويعطى الآخر أكثر مما يستحق . الشر من عندنا والخير من عنده . وفى هذه الحالة يستحيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة طالما غابت الندية ، ولم نجد فى القديم إلا ما يتفق مع الجديد . نطالما أن القديم هو تراث الأنا والذى لا جديد

التنزيل والتأويل ، بين التنزيل والصمود ، بين استنباط الفكرة من النص واستقراءها من الواقع . ولذا الوقوع في عقلية إما .. أو التي تميز العقلية الأوروبية عندما قصت على الكل وضحت به في سبيل الأجزاء على التبادل وليس على الجمع ؟ مهمة الباحث إعادة بناء القديم وفهمه وتطويره قبل الحكم عليه واستيعاده إلى تراث آخر نظرا لاختلاف المستوي الحضاري بين القديم والجديد ، بين تراث الأنا وتراث الآخر^(٤٦) .

والثاني في ضرورة التحول هي معرفة هل المبادئ حقائق أم فروض^(٤٧) ؟ يتخذ المعلم المعنى الخلقي للمبادئ من أجل تحويلها إلى فروض يمكن التحقق من صحتها في الواقع فتصبح قوانين علمية كما هو الحال في مناهج العلوم الطبيعية فاصلا الأخلاق عن العلم وهو أحد أسباب أزمة العلوم الأوروبية . إن المبادئ الأخلاقية يمكن أيضا التحقق من صدقها في الواقع كما هو الحال في الناسخ والمنسوخ في التراث . والمحقق العلمية ليست مستقلة عن إدراك الإنسان للطبيعة رؤيته للعالم ، ويتغير بتغيرها كما حدث في مسار التصور العلمي للغرب من أرسطو إلى نيوتن إلى أينشتاين . ليست المبادئ ذاتية شخصية فالواجب مبدأ موضوعي عند كلنا والقيم لها وجود أنطولوجي عند شيلر وهابزتان ، ولا يعني التحقق

في الواقع المنفعة وحدها بل إمكانية التغير نحو الأفضل والأكمل ، المبادئ في العلم أقرب إلى التصورات للكون مثل نظرية المثل عند أفلاطون أو الصورة أو المادة عند أرسطو . والقول بخلق القرآن أو قدمه ليست مبادئ بل تصورات لعلاقة الذات بصفاتهما مثل الكلام . والحكم على الأدب العربي بأن مبداءه للفظ باستثناء الجاحظ تميم الجزء على الكل واختزال للآدب في أحد أبعاده وهو اللغة كما هو الحال في الوضعية المنطقية^(٤٨) .

ومن هنا أتت ضرورة الثورة في اللغة . فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد^(٤٩) . والدليل على ذلك ما حدث في الثورة الفرنسية عندما بدأت بالتفكير في اللغة ، لغة الفنون الجميلة والأدب وعلوم الأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية . اللغة فكر ، والفكر مجموعة من الإحساسات ، ثم يوصل المعلم ذلك عند أين جنى في تفرقة بين القول والكلام ، ويحكم على اللغة العربية بأنها نغم وصوت وجرس الفاظ وأن قيمتها في القدرة على التصوير وينشئ أنها نفس اللغة التي كتب بها العلم العربي القديم في الرياضيات والطبيعية وأن كل لغة بها قدر من الموسيقى مثل الإيطالية والفرنسية والإسبانية وبها قدرة على التصوير كما هو الحال في اللغة الإنجليزية عند شكسبير . ويوجد العلم الانتقال من حضارة اللغز إلى حضارة

الأداء مقلدا المعنى المتوسط بين اللفظ والأداء والتطور التاريخي ، المعاني الألفاظ ، والانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل مع أن القدماء قدموا ثقافة التشكيل من خلال ثقافة الكلمة^(٥٠) . كما يود المعلم الانتقال من اللفظ إلى معناه . لأن حياة العربي في الفن وليست في عالم الأشياء ، والانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال ، والحقيقة أن هذا ظلم للتراث فتحليل المعاني في التراث ما أكثرها عند الأصوليين . كما أن التوحيديين الذات والموضوع ليس خطأ . فلا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات كما هو الحال في الظاهريات المعاصرة . وفي الشرق في البدء كانت الكلمة . ولا يمكن إغفال خصوصيات الثقافات . والثقافة العلمية ليست بالضرورة ضد ثقافة الكلمة فقد خرج العلم القديم من اللغة القديمة . المهم العالم كيف يتوجه نحو العالم كما يتوجه نحو الذات ، وهما توجهان يوجدان في كل حضارة وليس فقط في الحضارة الغربية . وقد نقد التوحيدي من قبل ثقافة اللفظ في جيله . وليس لتحول الكلمة إلى الطبيعية ، ومن اللغة إلى العالم قاصرا على الغرب . بل إنه وقع في الغرب على التبادل وليس الجمع^(٥١) .

وبعد الثورة في اللغة يقترح المعلم فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية السماء والأرض مثل ثنائية المعنى

والفعل وما ينتج عنها من نفاق ،
والشكل على المضمون في الفن . وهو
تعميم تيار واحد على كل التراث فالمعتزلة
وأين رشد كل منهما يعطى الأولوية
للعقل على الإرادة ، ويثبت قوانين
الطبيعة . وينتهى المعلم إلى المطالبة
بالجمع بين العلم والحرية ، بين العلم
والفن . فالمعلم قيد بالمنهج والإدراك
والطبيعة والتحقق . والحرية انطلاق
الفرد للخلق والإبداع . وهي ثنائية
جديدة تتفق مع القديمة ، العلم
والإيمان . العلم من الآخر ، والدين
والإيمان والآخر من عندنا . الموضوع من
الآخر ، والذات من الأنا^(٥٦) .

٦ - ثنائية الصور والمصدر وحداية النظرة والموقف ؟

يتمثل عنصر التواصل مع القديم في
قيم العقل والعلم والإنسان . لا يعني
ذلك الوقوع في محاكاة القدماء
وتقليدهم . فالمحاكاة لا تعنى التقليد بل
القيام بالمثل . فإذا استعمل القدماء
العقل كأداة للفهم استعمله المحدثون
أيضا محاكاة لهم واستمرارا في القيمة
وليس تقليدا . المادة هي التي تتغير ،
من المادة القديمة المرتبطة بظروف
عصرها إلى المادة الجديدة المرتبطة
بظروف هذا العصر . مهمتنا إعادة
إنتاج التراث في عصر مخالف مع بقاء
الروح والشكل والعقل . فالإسلام دين

يصعب معرفة هل يدافع الاستاذ عن
الثنائية . ثنائية السماء والأرض التي
ينقدها كثير من المفكرين العرب
العاصرين أو ينقدها لأنها تتجلى أيضا
في الثنائية السياسية ، ثنائية الحاكم
والحكوم ؟ ويذكر التقابل بين التجريبيين
والعقلانيين في الغرب بحيث يصعب معرفة
هل هذه الثنائية المعبرة عن الروح
العربية مستقاة من التراث أم من
الغرب ، ثنائية الوضعية المنطقية بين
التحليل والتركيب ، الاستنباط
والاستقراء ، الكلى والجزئى ، العقل
والحس .

ويزداد الأمر صعوبة عندما يذكر
المعلم ثنائية الطبيعة والفن ويهد فيها
السيئات التي لابد من اقتلاعها وهي
ثلاثة . الأولى النظرة العربية إلى علاقة
الأرض بالسماء ، المخلوق بالخالق ؛
أواقع والمثال ، الدنيا والآخرة ، العقل
والنقل ، وهي علاقة المأمور بالأمر ،
والحكوم بالحاكم والسيد بالعبد مع أنها
نتيجة طبيعية للثنائية التي تعبر عن
جوهر الروح العربية والثانية أن قوانين
الطبيعة مروهنة بالأمر وبخاضعة له ،
والثالثة طاعة الحكام . فالمعلم يقبل
الثنائية ولا يقبل العلاقة الراسية بين
طرفيها وهي العلاقة التي جعلت سؤال
« من له الأولوية على سؤال كيف » مما
أعطى الأولوية للإرادة على الفكر
والخلاق الواجب على أخلاق
السعادة ، وأوقع في أزواجية القول

واللفظ ، فالعنى مثل السماء واللفظ مثل
الأرض دون موقف واضح هل هو معها
لم ضدها^(٥٧) . فطبقا للوضعية المنطقية
تنشأ المجردات من المحسوسات أولا ،
من الحس المباشر ثم الانتهاء إلى قوانين
عامة تربط المفردات ثم الوصول إلى
مبادئ عامة تنتظم كل هذه القوانين .
الفلسفة إذن تجريد من الجزئيات وليس
لها وجود مستقل عنها . الفكر تجريدي
الساقط ، والكليات استقراء من
الجزئيات . ولا توجد فلسفة من
تصورات للعالم تنشأ من الدين أو
الموروث أو المجتمع . المجردات يتلقى
عليها الناس أما المذاهب فلا اتفاق عليها
في حين أنه قد قراتر عن الفلاسفة بعض
الحقائق العامة مثل التنزيه والخلق
والخلود وجعلها كائنا مثلا للعقل ؛ وكما
لا تتغير المجردات كذلك لا تتغير هذه
الحقائق . ويجعل المعلم جوهر الروح
العربية متفقا مع الفلسفة بهذا المعنى
الوضعى ، الانتقال من الجزئى إلى
الكلى ، من المحسوس إلى المعقول^(٥٨) .
ويهاجم التصوف الذى يوحد بين العالمين
مع أن أشكال الوحدة عند الصوفية
بعض مظاهر التوحيد كرد فعل على
ثنائيات الخالق والمخلوق ، الله والعالم ،
الأبدى والزمانى عند الصوفية^(٥٩) .
وينتقل إلى الفكر الغربى ، ويذكر
معارضة مبدجر للثنائية أفلاطون ويشي
على الإسلام الذى رد الاعتبار للخلق
دون أن يجعله مجرد ظاهر للعقل بحيث

العقل . وهو آخر مرحلة في تطور الوعي واكتماله باكتمال العقل . والعقل هو قياس الغائب عن الشاهد واستنباط المجهول من المعلوم اعتماداً على تعريف الملاحظ . لذلك اتفق العرب مع أرسطر أكثر من اتساق الهند معه . قامت الحضارة الإسلامية على العقل . ويظهر ذلك في التحليل في علم الأصول وفي علوم اللغة وفي طلب الدليل والبرهان . يعني إحياء التراث إذن أخذ صورته ، وهو العقل ، لا مصادته أي طريف العصر الماضي . فالمتميزة بين المذلتين عند المتخذة إعمال للعقل . والعقل يجب الإجماع وبديل عنه . العقل هو الوسيلة بين القدماء والمحدثين ، بين القديم والجديد ، قيمة بالغة في التراث القديم إلى تراث المعاصرين . به أسسنا العلوم القديمة وبواسطته صعد المحدثون إلى القمر^(٩٨) . ولكن هذا العقل يكفي للعلم وحده . أما الوجدان فهو ميدان الشعر . وهنا يقع العلم في ثنائية العلم والفن ، العقل والوجدان وهما أحسن ما يميز الشخصية العربية . فقد يكون الإدراك حسياً أو عقلياً وقد يكون وجدانياً حدسياً كما هو الحال عند الأطفال والنساء والفنانين . لذلك ضم العرب أرسطو لأفلاطون لأنهم لم يتخيلوا عقلاً دون وجدان . وثنائية السماء والأرض عليها الوجدان وإن أباهما العقل . والشعر العربي وسيلة لا غاية ، به حكمة وبه صناعة .

والشعر ، وهو ما يعبر عن شخصية العربي ، موقف وجداني من العالم مثل الوجودية في الفكر الغربي . وكل الفلسفات الغربية العقلية العلمية بعيدة عن الذوق العربي إلا الوجودية والبرجسونية حينئذ يكون السؤال : كيف أبدع العرب إذن الفلسفة والأصول والعلوم الرياضية والطبيعية ؟ والقيمة الثانية الباقية من التراث هي قيمة العلم بالرغم من أن العلم عند القدماء هو العلم الديني وعند المحدثين العلم الطبيعي والإنساني^(٩٩) . والحقيقة أن هذا اختزالاً للتراثين فالعلم الديني القديم كان شاملاً لعلوم الطبيعة والإنسان وعلوم الطبيعة والإنسان في القرب شاملة للعلم الديني . العلم عند القدماء علم الوعي من أجل ضبط العلاقة بين الإنسان من ناحية والطبيعة والإنسان من ناحية أخرى . والطبيعة هي الكون ، المصالح وليست فقط الطبيعية المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال في الغرب . ولماذا تكون العلوم الطبيعية والإنسانية في القرب هي وحدهما مقياس العلم ؟ إن مقدمة العقد الفريد ، لأبن عبيد ربه هي نظرية العلم عند الأصوليين . فالعلم حمل واستعمال نظر وعمل ، غاية ووسيلة . العلم نوع القتراب من الطبيعة ، مرتبط بالحياة ، ويبدأ بالمشك . لا يعني إحياء التراث إذن مجرد طبعه بل عيش جوهره العلم والعقل .

والقيمة الثالثة هي الإنسان . وهناك نماذج منه في تراثنا (٦٠) . فالإنسان هو الإنسان العاقل الذي يسير فيه العقل على الأهواء . أحكام العقل واحدة في حين تتعدد أحكام الهوى (٦١) . لذلك قسم القدماء قوى النفس ثلاثة أقسام : الشهوة ومغزيتها العفة ، والغضب ومغزيتها الشجاعة ، والعقل ومغزيتها الحكمة . والمعادلة حسن التوازن وإتقانم والتناسق بين هذه القوى الثلاث . ولما لاحظ العلم تشابهها بين التحليل وبين قدماء اليونان انتهى إلى أنه نصف ابتكار تلوح منه رائحة الإدمين ، وإن ابن مسكويه يسير على نسق اليونان . ومع ذلك يمتاز عليهم بتأكيدهم على وحدة النظر والعمل . وقد ظهر ذلك أيضاً عند الرازي في الجمع بين طب النفوس وطب الأجسام ، بين الطب الروحاني والطب الجسماني . وتجسد ذلك كله في الإنسان الكامل عند ابن مسكويه والغزالي والرازي والملاحظ مما يبين تعلق الشخصية العربية بالخال . ولكن الإنسان العربي حتى الآن لم يعرف كيف يواجه الطبيعة في حين استطاع الفكر الأوروبي جعل العقل والطبيعة صنوين ، تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل . وهي مشكلة الذاتية والموضوعية منذ ذلك وديكارط وكانط وهيجل حتى الظاهريات . والحقيقة أنها مشكلة أيضاً في التراث القديم ، عالم

وبعينا الثقافى .

وهناك فلسفات معاصرة في الغرب ، الفلسفة العلمية في الصالح الانجلي سكسونى في شمال غرب أوروبا وأمريكا وفلسفة الوجود في غرب أوروبا وفرنسا والمانيا خاصة ، وفلسفة المجتمع في شرق أوروبا وروسيا . ولكن الذى ساد في الغرب العلم والفلسفة العلمية أما الإنسان فقد ضاع فيه (٦٥) . وهو أول نقد يوجهه المعلم للغرب : فلسفة الإنسان فيه ادبائه أكثر منهم فلسفة ما دامت الفلسفة هي الفلسفة العلمية . لذلك من الأفضل الا يرضخ الإنسان للعلم ويصبح ظاهرة تخضع للتقنين العلمى ، ومن الأفضل أيضاً إقامة الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة من أجل الحفاظ على الإنسان حراً مختاراً مسئولاً . هنا يبدو المعلم ناقداً للغرب وأبعد عن الفلسفة العلمية وأقرب إلى الفلسفة الإنسانية - أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف نظراً لأن العلم يأتينا من الغرب والنظرة الإنسانية تأتينا من التراث . وبالتالي يكون التعدى لنا هو الجمع بين العلم والإنسان ، بين تراث الآخر وتراث الانا (٦٦) .

كان للقدماء فلسفة أما نحن فننقل عن الغرب . ولكن فلسفة القدماء ما زالت حية في الشعور ، حاضرة في الثقافة الشعبية ، ممتدة عبر التاريخ . وإذا كان للهند المعاصرة فلسفتها عند

الأدماة وعالم الأحياء . ويرى المعلم أننا أنجزنا في الأخلاق أى في الإنسان العاقل . أما الغرب فهو صاحب الإنجاز الضخم في الطبيعة . لدينا الإرادة والقيم . ولدى الغرب العلم النظرى بالطبيعة (٦٤) . وهنا أيضاً احتزال ممزوج لنا والغرب على حد سواء . فقد نشأت العلوم الطبيعية في تراثنا من ثانيا التصور القيمي للعالم . والتوحيد يضم في نفس الوقت الإلهيات والطبيعيات بداية بالطبيعيات . ويجمع بين العلم النظرى والعلم العملى . وإذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للمسل على النظر فقد فعل ذلك تلاميذ كانط خاصة فشتت وكل الفلسفات المعاصرة في القرن العشرين . وإذا كان جوهر الشخصية العربية الفعل وديناميته فإن العلم النظرى الرياضى والطبيعى قد ظهر أيضاً من ثانيا هذه الشخصية . وقد كان الفقهاء هم الأصوليين والعلماء في نفس الرات ، يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا . وإذا كان غاب في فكرنا المعاصر التفكير النظرى في الطبيعة فلأننا لم نقطع بعد مع الماضى كما فعل السوى الأوروبي في عصر النهضة فاصبح الواقع عارياً من أية نظرية فاجتهد العقل في إيجاد غطاء نظرى بديل عن أرسطو والكنيسة . أما في وعينا فالغطاء النظرى القديم ما زال متصلأ ولم تحدث القطيعة بعد ومن ثم لم ينشأ فكر نظرى طبيعى خالص في

وإذا كرشنا فإن المعاصرة توجد في الإصلاح بروافده الثلاثة ، الإصلاح الدينى عند الأفغانى ، والفكر الليبرالى ، عند الطهاوى الممتدة عبر أربعة أجيال : والفكر العلمانى عند شبلى شميل وتظل الحالة الراهنة للثقافة المعاصرة هي اجتماع الموروث مع الوالد ثم محاولة الجمع بين الاثنين عند محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم .

لقد أخذ البعض كل الموروث وكل الوالد مثل العقاد . وأخذ البعض الآخر بعض الموروث وكل الوالد مثل طه حسين . وأخذ فريق ثالث كل الموروث وبعض الوالد مثل محمد عبده . وأخذ فريق رابع بعض الموروث وبعض الوالد مثل أحمد امين وتوفيق الحكيم ومع ذلك ، ويتوالى الأجيال يشتد التقابل بين الموروث والوالد وتقل محاولات الجمع بين الاثنين . فتصبح الثقافة العربية أقرب إلى النقل المزوج مرة من القدماء ومرة من المحدثين (٦٧) .

لقد ظهر تجديد الفكر العربى في نهاية عقد الستينيات الذى ملأت فيه مصر الدنيا فكراً قومياً واستقلالاً . ولا يكاد يظهر هذا المقد فيه باستثناء إشارتين عابرتين ، الأولى الى القومية العربية والثانية إلى إسرائيل مما يبين غياب الخلفية السياسية والاجتماعية التى يتم فيها تخلف الفكر العربى المعاصر وكان الأمر مجر مزج فردى

إرادى بين التيارين الرئيسيين المكونين له :

الموروث والوافتد (٦٨) في حين أن الموروث والوافتد قد خرجا من ظروف سياسية واجتماعية ، ويتساءلان في الحاضر في ظروف سياسية واجتماعية مختلفة . الحاضر هو الاثنان الذى يتم فيه التفاعل بين الماضى الذى يأتى تراث القدماء والمستقبل الذى يأتى تراث المعاصرين (٦٩) .

يكنى فخرًا للمعلم أنه بدأ ميكراً تجديد الفكر العربى . وقد تلاه جيل آخر بعيد المحاولة على نحو أكثر صرامة وإحكاماً . وقد يتلو جيل ثالث أكثر تنوعاً ودقة حتى تنتقل من الخطابة السياسية في عصر الإصلاح منذ فجر النهضة العربية إلى المقال الأدبى عند المعلم ثم من المقال الأدبى إلى الخطاب العلمى عند الجيل الذى يليه . ثم من الخطاب العلمى إلى التحليل العلمى لجيل ثالث قادم ■

هوامش :

(١) خلال الفترة الأولى التي بدأت بالمناطق الواسية (الجزء الأول) في ١٩٥١ ظهرت أيضا خرافة الفيلسوف في ١٩٥٣ نظرية المعرفة ١٩٥٥ برتراند رسل ١٩٥٦ دانييل هوبز ١٩٥٨ نحو فلسفة علمية ١٩٥٨ (بأنه نال جائزة الدولة للتشجيع) المنطق الوضعي (الجزء الثاني) ١٩٦١ جابر بن حيان ١٩٦١ وشالان الفترة الثانية ابتداء من تجديد الفكر العربى ١٩٧١ ظهور المنطق واللايقول في تراثنا الفكرى ١٩٧٢ قيم

من التراث ١٩٨٤ رؤية اسلامية ١٩٨٧ في تصديق الثقافة العربية ١٩٨٧ .

(٢) ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد ، ولكنى كنت اراهم من المتحججين الذين يسارعون بجواب قبل أن يخلصوه ويخلصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره فهدأت بتعصب شديد لأجابه تقول أنه لا أمل وهشما مع من يعيشون في عصرنا طمأ وحضرة ووجهة نظر إلى الإنسان والمعلم بل انى تمتعت عندئذ ان ناكل كما ياكلون ونجده كما يشقون والحب كما يهينون ويكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على منى انى انتد أن الحضارة وحدة لا تتجزأ لاسيما أن قولها من فصاحتها وأصواتها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا خراع - وربما أن نرفضها وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانبنا ونتركه كما دعا إلى ذلك الداعين إلى اعتدال بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دفاعي الضعيف إليها هو الغامى بهي من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهي بالثقافة العربى جهلا كذا أن يكون تاما . ولأنس كما قبل بحق أعدد ما جعلها . ثم تلمعت وألقى مع تطور الحركة الشمسية فسادهم عدونا الاله هو نفس صاحب الضمارة التي توصف بأنها مضطرة فلا مناس من نيده ونبذها مما وأخذت انظر نظرية التلطيف مع الداعين إلى طابع ثلاثى عربى خالص يحفظ لنا سماتنا ويبدع عنا ما صعد أن يجرنا في تراثه فإذا نحن خير من اخبار التاريخ حتى زمانه ولم يبق منه إلا أكرهه . وأبعد الله لكننى حين أخذت أتعلم مع هذه النظرة العربية الخائصة كنت أراهم بالأهل فهذا مجال لم يكن لي فيه تعصب يذكر فلا أنا قد اتبعت في أيام الدرس فرصة كافية للامام بقسط مساو من تلك الثقافة العربية الخائصة - اللهم الا أن الفكر اليسير الذي كان يتلقاه الطلبة في المدارس الدينية ولا أنا استطيع أن أجد الفراع لأتأخر على الدرس من جديد . وأبعد الله إن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية ألقى فيها بعض ساعات التنازل .. تجديد الفكر العربى دار الشروق بيروت ١٩٧١ ص ١٢ - ١٤ لم تكن اتبعت لكاتب هذه الصفحات في معظم أحواله الماضية فرصة طويلة الأسد تركته من معالجة مصطلحات تراثنا العربى حتى مهل المصدر السابق ص ٥ . (٣) ولقد ظهر جيل ثالث ينتقل من السلطة إلى

الجلباب ، يطوفون الدواوين ، ويسكنون بالسبع ، ويؤننون للصلاة ويشتمون بالشفاء ويمجدون الله على ما اتاهم من ذمم ، ويثقلون على أول الأمر تأكيداً لقوله الجديدي ، ويصرا على استمرار فقره العسل وإطالة الإجابة .

(٤) وبذلك مثل حصول خالد محمد خالد من الليبرالية إلى الدين ، وتحول هيد من الماركسيزم إلى المسيحية ، والمؤمنين إلى الدين كذلك (عادل سعيد ، محمد حمارة ، طارق البشرى ...)

(٥) استيقظ صاحبنا كاتب هذه الصفحات - بعد أن قلت أراهم إلى أولئك فإذا هو يسر السيرة تزيده فطلق في خمسة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يترده تراث أباة المصدر السابق ص ٦ .

(٦) فهو واحد من الولد المتخلف العرب الذين قسحت عيونهم على فكر الأوروبي الميم أو جديد - حتى سبقت إلى خرافهم خشون بأن ذلك هو الفكر الإسلامى الذي لا كفر سواء لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه وبشت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام . الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب والفكر الأوروبي شروبه وهو استاذ الفكر الأوروبي مسالته كلما أراء التسليط في أولات الفراغ . وكانت أسماء الاعلام والأدباء في التراث العربى لا تهبط إلا اصدااء مشكلة متناثرة كالأشباح الغامضة يلصحا ويحى طافية على أسطر الكاتبين ، المصدر السابق ص ٥ .

(٧) ثم أخذت في أعوامه الأخيرة صخرة فلقد فوجئ به وهو في أنفاسه سنيه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الرائعة ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكما ينبغي لنا أن نزيد إذ لو كان الأمر كذلك لكان لها علينا عندئذ إلا أن تضام من سرعة الطالع ونزهد من عهد الترجمة فيبدأ الثقافات الغربية قد رصت على رؤفنا بالألف بعد أن كانت ترص بالمئين لكن لا . ليست هذه هي المشكلة وإنما المشكلة على الحقيقة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يهيم نقتل منا مصرا أو نقتل منه وبين تراثنا الذي يهيم نقتل منا عروبتنا أو نقتل منها ؟ إنه لحمل أن يكون الطريق إلى هذه المراساة هو أن نضع النطق والاصلح في تناوير بحيث نشير بأصابعنا إلى رؤفنا فتقول هذا هو شكريه تاتم بجوار أبى الملاء

اشكال التواصل والانقطاع

مكافئ إذن يكون الطريق ؟ المصدر السابق ص ٥ -

(٨) كيف السبيل إلى ثقافة مسبوقة متصلة ومشبها متلف في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المثلث والاصيل في ثقافة واحدة المصدر السابق ص ٦ .

(٩) ولقد هذه الثالثة في عهد من مؤلفاته مثل شرق من الغرب ١٩٥١ أيام في أمريكا ١٩٥٥ حياة الفكر في العالم الجديد ١٩٥٦ الشرق والغرب ١٩٦٠ للصلبة وإن ١٩٦٢ ، في فلسفة النقد ١٩٦٩ مع الضراء ١٩٨٠ قصة نفس ١٩٦٥ في حوائط المظلة ١٩٧٩ من زاوية فلسفية ١٩٧٩ قصة على ١٩٨٢ . (١٠) وأما السؤال الذي اضرت اليه والذي فريش نفسه طيلة لحيته طوال أحد لوس بشاريه والذي اجسست فحيطه واصبراه خلال أعوامي القسوة الاظيرة - أي قل خلال أعوام السنين من هذا القرن - فهو الذي يسأل عن طريق الفكر العربي المصدر يفسد من أن يكون عربياً حقا ومعاصراً حقا المصدر السابق ص ١٠ .

(١١) إذ لا يبدو للوهلة الأولى أن ثمة تنافساً أو ما يشبه التنافس بين الصين لأنه إذا كان عربياً صحيحاً للفكر الذي منه أن يفرض في تراث العرب الاقدم حتى لا يفتح مجالاً لجديد - وإن من ابتداء الامة العربية اليوم من أنه خاصياً هذا الفهم الذي لم يبق لهم من صميمه شيء مرة أخرى ينتسبونها - وأما إذا كان معاصراً صحيحاً كان مستحقاً عليه أن يفرق إلى الأذهان في هذا العصر صوته وأدابه وفنونه وبلاغته عوفه حتى لا يشبه أمهاته التي نطفها في استعادة شيء من ثقافة العرب الاقدمين . لا يبدو للوهلة الأولى أن بين العرب والمصاهرة تنافساً أو ما يشبه التنافس . ولذلك يصير السؤال الذي يلتصق طويلاً ببعض الظرفين في مركبه واحد وكأنا هو سؤال يطلب أن تتجسج مع الامة جلولة ناز فويل بين العرب والكل مثل هذا التمازج حقا أن ثمة طريقاً يجمع بينهما ؟ ذلك هو السؤال المصدر السابق ص ١٠ - ١١ .

(١٢) في المرة الأولى كنت أباري بأن السبيل إلى ثقافة عربية جساميسه - إنه التلحظ أماناً أياً بهي ولها هذه وأما إذا قلنا ذلك : وكذا كانت لا بذلك فلسفة عربية وأدب عربي وإن عربي ومخلوط عربي ومساواة عربية وبطاقة عربية لتعزوا وبالمصير بها الآخرين ممن يعيشون معنا في عالم واحد وتتمتعهم معنا مشكلات

واحدة . وفي المرة الثانية يأخذني اليأس فكأنني أنكم لأقول ألا مخرج من الأزمة وإنما بين طرفين متناقضين ، ولا حل أماناً إلا أن نبتز طرفاً منهما لنبقي لنا الطريق الآخر خالصاً . فيما أن تتربع في ثقافة عربية ذهب لوانها وأما أن نفضيها هذا التهيؤ العتيق في غير آسف لقد لأنفسنا ثوباً جديداً من القماش الجديد المصدر السابق ص ١٥ - ١٦ .

(١٣) واستيق حكما هو الذي أجدني أميل إلى الأخذ به في تنظيم نهائنا الثقافي تنظيماً يتواءم من المضي ويساير العصر ، المصدر السابق ص ١٤٤ .

(١٤) مثلاً : كيف ننسج الشبيبة التي استلثنا من قماشه الفرات مع الشبيبة التي استتبعنا من قماشه الثقافة الأوروبية والأمريكية كيف ننسج هذه الشبيبة مع تلك في راحة واحدة لمتنا من هذا وندما من تلك فليلاً من نسيج عربي ومعاصر . المصدر السابق ص ١٤٤ .

(١٥) يتأخر تراث أيلك انزدام المصالح كانه سائح من مدينة باريس وليس بين يديك إلا يديان ولأبد له من خلائها أن يبرح صميمه بوزارة الفراع فراج يعض من فرفة إلى فرفة يلقى بالفتور المجل منا وهناك ليكتحل له شيء من الزاد قبل الرحيل هكذا أخذ صاحبنا ومايزال - يعب مصاحف التراث بها سريراً والسؤال مله سمعه ويصره المصدر السابق ص ١٤٤ لك نفسي وأنا ألق النظر في مشروعات من التراث المصدر السابق ص ٥٥ .

(١٦) وقضيت ساعة بالأس مع كتاب البقوة الذي خصص للشفقات التي لفت في العلم والأدب . المصدر السابق ص ٣٣١ قد قرأت منذ أعوام حقلة طويلة لأدب هندي لا أذكر اسمه ولا عنوان المقالة التي قرأتها لكنني أذكر مضمونها وأمل ما قد حفظته في ذاكرتي شدة غرابته في تفهيري عندئذ المصدر السابق ص ٣٣٨ .

(١٧) وحقيقتي هي أن تراثنا العربي .. المصدر السابق ص ٦٦ وأما أدرك للفرية العربي المعاصر أن يظفر لنفسه ويحكم المصدر السابق ص ٣٤٩ إلى ولدت نظر القاريه إلى طويعة الأراضي في الثقافة بين ما يهون فطه وما لا يحزن المصدر السابق ص ٣٥٤

إلني أباري الدعوة إلى تراثي ألا يتحمل ص ٣٣٤ تراثي للفرية أن يفر لنفسه المصدر السابق ص ٥٤

(١٨) المصدر السابق ص ٩٠ - ٩٠ ص ١٤٤ ١٤٥ ص ٣٩١ - ٣٩٢ .

(١٩) المصدر السابق ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٢٠) وأبعد بعد هذا الاستطراء القصير إلى ما كنا نتحدث فيه المصدر السابق ص ٧٢ وأبعد إلى استتلف الحديث فيما بدأت المصدر السابق ص ٢٤٩ ونحوه إلى ما بدأنا به وفي محاولة الجواب عن سؤال طريحاء المصدر السابق ص ٢٢٦ ذلك استطرد - أشرت به أن أوتبع للقاريه ملاء براد ... المصدر السابق ص ٢٤٢ لقد كتبت نفسي أن موضوع الحاضرة الذي اجتمع من أجله جماعة من مفكرى العصر هو مشكلة بالغت حديثاً في عصرنا .. المصدر السابق ص ٢٨٥ .

(٢١) ما صدر له في هذه الفترة الثانية من كتب هو أماده طبع بعض المؤلفات من المرحلة الأولى مثل مواقف من الميتافيزيقا ١٩٨٢ خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٢ التكذيبات الاضيقية (الخرافة على الأرواح) ١٩٥٥ من هذا الفصل من الكتاب قد تم نشره سابقاً مع كل القضية ومكانه وتاريخه .

(٢٢) المصدر السابق ص ٣٢٢ - ٣٤٠ ولا يصل إلى الهامش لتكذيب القاريه .

(٢٣) يضم القسم الأول ١٢٢ ص والثاني ٢١٢ ص .

(٢٤) ١ - سؤال مطرح ١٢ ص ٢ - طبقات على الطريق ص ٤١ ٢ - ثقافة في تراثنا لا نمشها ص ٣٤ ٤ - فرفة البرج بين أمها ص ٥ ٥ - صراع على القديم ص ٢٥ ٦ - ضرورية التحول ص ٣٠ ٧ - فريش في اللغة ص ٣٧ ٨ - فلسفة عربية مقترحة ص ٤٨ ٩ - فهم باقية من تراثنا ص ٤٦ ١٠ - شيء من الإنسان ص ٤٦ ص .

(٢٥) ولقد استمد هذا الجول في هذا الإيقاع الثلاثي مثل ثلاثة نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، نقد العقل السياسي) للمباري نقد العقل الاسلامي لحمد أركون ، تصديق العقل العربي لحسن صعب .. الخ .

(٢٦) المصدر السابق ص ٢١ - ٢١ .

(٢٧) يستشهد بشعر أبي الملاء : جلاو سبارا ، وتواو بلخلا ، وتاليا صحتنا ، فلنا نعم ويذكر وقائع قتل الخليفة المهدي بشار إذ لم يفسح له كتمان أي أبى أو إعلان تربيته ، بقت السلاح حين لم يفلح التكتان ، وقات سليمان لاين للقمع من قبل الترافيق الفكري يهتجمه وتقتله إيزابا في النار ، ومضة أحمد بن حنبل في خلق القرآن .

(٢٨) المصدر السابق ص ٦٣ - ٩٦
(٢٩) والمهم في سياق حديثنا هذا هو أن تلحظ أننا حين تأملت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول وأشياء الحلول لا في التراث العربي القديم بل وجدناها في النتاج الأوروبي الحديث ، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩ .
(٣٠) المصدر السابق ص ٩٧ - ١٣٦ .
(٣١) أن هذا التراث كله يائسنا إلى صرفة فادف لك مكانته لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله على حين أن ما نلتهمه اليوم في لهجة مؤثرة هو مصور قدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان المصدر السابق ص ١١٠ .
(٣٢) المصدر السابق ص ١٣٧ - ١٦١
(٣٣) المصدر السابق ص ١٥٢ .
(٣٤) فهذه دروسة تصوب الصانع الصرفة بإظهاره قتل مستلزم من ثقافة أخرى تستخدمه الصرفة العقلية لتتألم به دروسة الكثرة التي ليس الأمر مجرد تقابل بين أكتار القديم والتمرد الجديد أو بين جموعة وتقدمية ... وإنما بين مصطلحات ومحددات لأنه في حقيقة تصارس بين صوفية الدواويش وعقلية العلماء المصدر السابق ص ١٦٦ - ١٦٧ .
(٣٥) أن التراث ملغى على أقدامه ومقتلقاته لعلى الدواعي في غير حل إلى جوبب العودة إلى التراث أن يحددوا أي هذه الأعداد والمقتلقات يبرون ؟ أم يبرون أن تدخل في الصيغة كما هي لتلخيص اليوم كما كانوا يفسحون بالأساس ؟ المصدر السابق ص ١٥٨ .
(٣٦) المصدر السابق كيرلان ص ١٠٩ - ١٢٠
نيكلسون ص ١٥٢ ص ٣١٩ جوليه زيرير ص ١٧٩
بهر ص ٢١٦ .
(٣٧) قول اتل فيع من جله بيهك في كتابه من العرب : أن اللغة العربية كسا فراشا في قديم عهد كلدانيين من ملطون أنهم يكتبون .
أبدا - ثوبله ألا تنتهي إلى دنيا الناس .
ألا تكاد ترى علاقة بينها وبين مهري الجمادة العلمية . ولذلك لم يجد للتكمين والعربية مفرأ لهم من أن يفتلوا إلى جانب الفصيح لفات سامية يماهرون بها شئون حياتهم اليومية . يك تدلح اليست لفة المصطلح - مثلا - من الفصيح وهي تمالع شئون الحياة المصطنع من سياسة واقتصاد

وأحداث وما إلى ذلك لتجيب بأن هذه فصيح قد القريت من العامية لتتبع وايسيت هي من قبيل الفصيح التي تراهنا في التراث الأدبي . المصدر السابق ص ٢١٧ .
(٢٨) وفجأة وجدت المفتح الذي أعترض به وقد وجدت في عبارة قراتها نقلا عن صيريت إذ وجدت يقول : انني لمي علم بأن هناك شيئا اسمه التراث ولن قيمته عندي هي في كرهه مجموع من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها من السلف استخدما اليوم ونحن آمطون بالقنسية إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة .. أقول انني وجدت في هذه العبارة مفتحا للسوفك كنه فسادا عسلنا أن نأخذ من تراث الاقدمين ؟ لتجواب هو : نأخذ من تراث الاقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا صليا فيفساح إلى الطرائق الجديدة المستفيدة قل طرية العمل اصطلحوا الاقدمين وجاءت طرية جديدة اتبع حنا كن لا بد من أطراح الخوقة القديمة ووضعا على رب الماشي الذي لا يعني به إلا الآخرين المصدر السابق ص ١٧ - ١٨ .
(٣٩) المصدر السابق ص ٧١
(٤٠) ولست أرى كيف اتلعب بهذه الصدة كلها بلصقلتها وملصقاتها سلاحا أكثري به مصمم هذا العصر ؟ أن أبتاه هذا العصر في سياق مهيت نمو القوة بكل ضروريا من سلاح وصناعة وطم وبل وصحة وأخيرا فعل تكتينا هذه المؤنة الفكرية زادة على الطريق ؟ نعم . قد تلعب زادة على الطريق إلى البعة في اليوم الآخر ؟ وهذا هدف لكشف ملصك لكن سق التالى هذا الكتاب تنصير دانسا - دين التفطسي من الصفحة الأخيرة وسيلنا - أن هذه الحياة الدنيا ولي هذا العصر الذي نهض تحت سملك ؟ المصدر السابق ص ١١٥ .
(٤١) غسلا يغير من نظريات العلم الطبيعي وقوانينه أن مؤمن بأن العلم قديم لرحلات - أصى بأنه أزل أن أنه متعلق بل وملا يغير من نظريات العلم الطبيعي وقوانينه أن يصرف صانع العلم وصفتها الأثرية وأسماحه ومعه وحكمته ومعه وأتبعه - هذا الإنسان فيء والطرح الطبيعي والريافة ومولدته وقوانينها في كثر . فقد يكن أطم علماء الأرض مؤنا وقد لا يكن طارف صانع العالم أن جاسلا . أن شرط معرفة صانع العلم وصفاته الخ ضرورية حين يكن معنى العلم التفرقة في

الدين وأحكام الشرعية . وأما حين يكون معناه التكلف من قوانين الشرع والصنعت والكبرياء وسائر ما في الطبيعة من ظواهر لم تطبق هذا التكلف على أجهزة كائنات نراها اليوم في كل مكان من أركان الأرض فاعتدلا لا شأن للإنسان الديني به . وقد تصور أن يكون العلم متمشيا إلى أي دين إلى الهندية أو المسيحية أو الإسلام ، إلى الهندية أو البردية أو تنصير من غير المؤمنين ، بأي دين . قد تنصير من عبدة النار إلى من عبدة الأولان لأن جله أعنى الذي تنصير إليه اليوم بهذه الكلمة لأصله بالطريقة التي يتقن بها هذا كنان إذا دافعة المصدر السابق ص ١٣٢ .
(٤٢) المصدر السابق ص ٧٢ ص ٩٩ .
(٤٣) أننا حين تأملت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول وأشياء الحلول لا في التراث العربي القديم بل وجدناها في النتاج الأوروبي الحديث ، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩ برة أخرى أن نجد المشكلة طرلها لا في حضارة الغرب الحديث ، المصدر السابق ص ٨٠ .
(٤٤) المصدر السابق ص ١٧٥ - ١٨٩ .
(٤٥) كانت مهمة الفكر منذ هي كسلي الفص ، لا خلق الفكره وإبكارها فيما يخص بالعلم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة في عصرنا الحديث . فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع ... أنى لأقربها صريحة واضحة ؟ إما أن نعلم صريحة بغيره وبشكلتنا زادة أن نرسله وأرصد منه الأبرار لتعيش تراثنا .. نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في أن نهد من الفكرين ، المصدر السابق ص ١٨٨ - ١٨٩ .
(٤٦) المصدر السابق ص ١٩٠ - ٢٠٤ .
(٤٧) ولكن القاعدة العامة هي أن الأدبي يكتب ليوثرز القاريه بجرس الطغ ويمن ثرائيه وتسنويه لا ليعلم منه القاريه من حطائل الدنيا ما لم يعلم كان هذا هو المبدأ في الأدب فطفا ونشأ يهوى أنه يظل هو مبدأ الأدب في عصرنا الذي تعتم طرنا زمته إلا لخصيع من وقتنا ذاكولة وأحدة من أن نكتب للناس لتزدهم علما بأي نيس ويعونه المصدر السابق ص ٢٠٠ .
(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥ - ٢٢٣ .
(٤٩) المصدر السابق ص ٢٢٤ - ٢٤٧ .
(٥٠) المصدر السابق ص ٢٤٢ - ٢٥٠ .

اشكال التواصل والإنقطاع

العلل فقد أصبح موضوع الاشكال عندنا اليوم من طريقة اللقاء بين العلم والأدب، المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٤) الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والمفاعلة أكثر منها موضوعاً للنظر الجهد وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها غاطية أربدت ، فالإنزاحة لها الأولوية الحقيقية عنها تتفرع سائر الجوانب ، ويكفي أن نقول إن القرن الكريم هو كتابنا الذى نعيش به لنقول بالتالى إنه مصدر التشريع أى مصدر القوانين والأوامر والنواهي ، وبكى كذا من قبل اللعل لا من قبل الفكر الجهد . وهو يربط في هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الأسماء الحسنى - قد ينظر إليها على أنها ذات على القيم المختلصة بالضرورة ، وسلوك الإنسان مع أهمية الإنسان بوصفه مع سائر الكائنات .. وكل هذا هو بالنسبة للسالك طبيعة تحوي به ويراد له أن يتصرف إزاءها على غير الوجه ، المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٥) لقد فشل العرب فلسفة - وهو صانع العلم الحديث - فى أن يلم لهم فلسفة مثل هذا اللقاء بين الطرفين ، فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان . المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٦) إذا كان موضوع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشرعية وينطق بالعلل فقد أصبح موضوع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان ، المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٧) ومع ذلك أراد أحد رجائى فيما نال الفكر غريب ربما تفرغ الفكر عربى قديم ، إلى التفل فى الصلة الأولى ولا التفرغ فى الصلة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً لأننا فى الصلة الأولى سنلتقى حضرة العربى وفى الصلة الثانية سنلتقى حضرة المعاصرة والمطربى هو أن نستطيع لتخلق الجديد سواء عبرنا المكان لنقل من العربى إلى عبرانية الإنسان لنلتقى من الصعب الأفريقى ، المصدر السابق ص ٢٥٤ .

(٦٨) إذا لم يكن الكتاب العربى أن تكون أصوات الصرير قد ألفت به وجه شيئاً اسمه إسرائيل لتكون وجهة نظره إلى مشكلات المعاصرة وحالات مختلفة لشد اختلاف من يلائم الكتاب من البصائر التى التفتت فى حله هذا الجهد من ينظر مهم إلى مسائل العصر وطولها ، المصدر السابق ص ٣١٤ ومن مشكلاتنا

ويعلم المفيد والفرن العربى يكون الإنسان المعاصر ، فى اليوم الذى تفرغ لنا فيه البهوت والمعاهد مواطنين ترافقهم التزام بالمقتضى العلمية الموضوعية التزاماً يدينون عليه خط البناء الحضارى الجديد وتحدد من كل التزام فى التعبير عن ثوابت انتصم تحرواً يسقط ثوابتهم على عالم الأشياء ليلفعلوا فى حياتهم بين شىء وفى ذلك اليوم الذى تفرغ لنا فيه البهوت والمعاهد مواطنين يدينون أين يكون الفصل بين القديم والحديثة ، بين الصمود والمطم ، بين الواقع والخيال ، بين الموضوع والذات ، وبين صوغه وادته ، وتأتى فى حال ذلك اليوم يمكن أن يقال إنه قد تم للمواطن العربى ميلاد جديد ، المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٥٧) المصدر السابق ص ٣٠٢ - ٢٢٩ .

(٥٨) كان للعلل أعظم القيمة عند أسلافنا ذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين لنقول إن الآلة العربية واحدة ، تاريخها الفكرى موضوع بين الأرائى والأخربين ، المصدر السابق ص ٢٢٩ .

(٥٩) المصدر السابق ص ٣٣٠ - ٢٤٠ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٢٤١ - ٣٦٠ .

(٦١) والعللة فى وحدانية الحكم العلنى وفى تعدد أحكام الهوى هى أن حكم العلل تلقينه مستحيل على الذين أن يتصور حدوثه وأما حكم الهوى فيمكن أن تتصور حدوث تلقينه ، المصدر السابق ص ٢٤٢ - ٢٤٢ .

(٦٢) نعم إن هذه التطلعات التى أعنيها تلوح برائحة اليقظة الأفريقى .. كأنما تلك فى موضوعات كثيرة - تلخيص لسهدة لكن المقبول تصبف الإشكال ويورى أين مسكوبه - وأجربه من طرفة الحب لاهمين - على شق اليقظة ، المصدر السابق ص ٢٤٢ ، ٢٤٢ .

(٦٣) للعلل وبصائرنا لا العلم الجهد فى شباته وسكوته هو حور الزاوية من البناء الإنسانى من وجهة النظر العربية ، المصدر السابق ص ٢٨٧ شائراً وجهه عنهم مواجهة لطبيعة تنتهى بعم ، والمواجهة عندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم ليدرك كل من الفريقتين بأى طابع يتميز وبما الذى يقتضى ليكتفى الإنسان إنساناً ، المصدر السابق ص ٢٨٦ .

(٦٤) إذا كان موضوع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشرعية وينطق

(٥١) إن العربى لا يحيا فى الأشياء بل يحيا معها ، المصدر السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) إن هذه الخطوة التى نخطوها من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال ، من جرس اللفظ إلى مدلوله ، من تركيب الجملة إلى صيغة الواقع ... ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء المصدر السابق ص ٢٥٢ - ٢٥٢ .

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٥٧ - ٣٠٢ .

(٥٤) وفى هذه الإنطلاقة اللغوية من الجزئى الذى أصابنا ، إلى المطلق الذى ندركه بالأماننا وإن لم ندركه بوضوحنا ، من هذه الإنطلاقة من المخصوص إلى المطلق ، من عالم الشهادة إلى عالم الخلق ، من الطبيعة إلى ما وراءها يمكن جهر الوجود العربية فيها أرى بعداً يقد ما أزمع عنا من أن الفرح العربية الأصلية وإن غاصت فى تفاصيل العالم الأخرى بمواقفه ومبادئه على مفترية دالما إلى الشابات الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا ينزل ، المصدر السابق ص ٣٧٨ - ٣٨٠ .

(٥٥) نعم لقد كان لنا فى تاريخنا الفكرى متصوفة ألقدهم هذا الفصل الحاد بين الله والإنسان لطفوا يشتدون وصلوا بينهم على مذاهب مختلفة لفريق يصل الله فى الكون وفى الذات الإنسانية بحيث يجوز للإنسان عندنا أن يصل لنا الحق ويسرق يصعد بالذات الإنسانية لتتقدم الحق إلى لتتقدم به فهدى كلها محاولات أراد بها أصلها الغاء المسافة الفارقة بين المتماهى واللا متماهى لتصبح الطبيعة واحدة . لكن أمثال هذه الترفعات الصورية على رامة فريسيه شاكها لا تجبر فيها اعتقد من النظرة العربية فى معوم بصيغتها ، المصدر السابق ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٥٦) فالعلم بالظاهرة الخارجية . فيه وإنطلاق الطبيعة الداخلية على سبيلها حرية . والجمع بين ذلك القديم وهذه العربية هو ما تفرده الصوابن المعصرى . وبالتحديد يفتاى العلم يشابه الناس على اختلاف قيمتهم ولبائين أجنادهم ، وبالعربية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يفتل الناس ، فراء من فرد أراء ، وأما عن أساة ثانياً . مع أثبت حقائق الطبيعة الخارجية ذلك علم ، والظم وأخذ الجميع ، وأما مع اتعجب حقائق الطبيعة الداخلية ذلك من ، والفن متفرع بفتح العلم والألم ، العلم مفروضى والفن ذاتى . واللفظ لك الخطن أن السند العلم بأهواء الذات أو أن أريف الفن بوضوحه يصل طبع من خارج

التي تصبح معها ونمى والتي تفصل قلوبنا وعقولنا مع القيام والقعود وخلال العمل وإبان الفراغ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية وما يتهددها من عوامل التسلط والعنصرية مشكلة في الغزو الصهيوني لكثير من العرب من قبل لشاركات المفلول والخزوات التتار لكن الغزو الصهيوني الفرح خطرا لانه غزو جاء لياهم ولا يتسبح ولا يتسبح ولا يهوب بجلوه في الأرض ولا غزو تتاصره دول لا يهدو في الافق ما يرى القل ارحام بانها سوف تبن وتضعف في وقت قريب . وانه لخطر من وج لانه دهمنا ونحن على غير اعتصام بحمل القومية العربية والنظرة السياسية الواحدة والرأي الواحد فيما يخص بالهدف والمصير فترانا نعتزك بعضنا مع بعض في سمات الكلام ثم نعتزك مع العدو المجهاد في سمات القتال بالسلاح والى هذه الساعة التي نكتب فيها هذه السطور لا معركة الكلام انتهت بأسمائها إلى انقطاع واقتناع ولا معركة

السلاح انتهت بنا مع العدو الى موافق نطمئن له ونستريح - المصدر السابق ص ٨٧ .

(٦٩) يكثف تطويل المضمون للواء في تجديد الفكر العربي - إلى ابراهيم أنسطو ثم ديكرات ثم المدرسة للصبي كندريك ولوك على النحو الآتي حسب تردهاد أسماء الفلاسفة : ١ - أنسطو (٢٥) ٢ - كوندريك (٨) - ديكرات (٧) ٤ - لوك وسقراط ديموسيل وجوزيف دي جرانسو (٦) ٥ - لافلاطين وبلانسي وكابلانسي (٥) ٦ - نيس قراسي وميكيليل وكاتو ويكوتن (٧) ٧ - جاليليو وديوي وبيير برتران (٢) ٨ - هوبز وكوبيرنكس وكيلر وسين دي بيران وماركس وميهم وراسين والافلاطين وبلانسي وول ونيتان وهوبل وهابتهد ورسيل وبرجسون مرة واحدة .

ويكثف تطويل المضمون للصحف على ابراهيم الغزالي ثم المصري ثم الرازي على النحو الآتي : ١ -

الغزالي (٤٠) ٢ - أبو الصلاء المصري (٧) ٣ - الرازي (١٥) ٤ - البهنادي (١٢) ٥ - ابن حنبل (١٢) ٦ - الجاحظ (١١) ٧ - الأشعري والثبيدي (٨) ٨ - ابن مسكويه (٦) ٩ - الحلاج وأبو مسلم الخراساني (٥) ١٠ - وأصل (٤) ١١ - ابن عبد ربه وجم ويالك واليهودي وابن تيمية وابن المقفع (٣) ١٢ - بشار والفرابي وابن سينا والشهرستاني والظليل وسبيويه وابن العلاء وطه حسين والناظم وابن جني (٢) ١٣ - وابن مقاتل والسرياني وابن الروادعي والنوبختي ومالك (لضالفي وأبو حنيفة وأبو ثواس ومهاضفة عبد الرحمن وأحمد شوقي والمعاد ومحمد عبده وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومحمد إقبال وامرئ القيس وعنترة وطلحة مرة واحدة . ونكتب من القرن ثلاث آيات ومن الحديث أربعة أحاديث .



زكى نجيب محمود

والحوار بين الأديان

وليم سليمان قلاادة

الحياة . ولقد عبر عن ذلك في سيرته الذاتية — «حصان السنين» ، نقرأ له فيها :

«إن دنيا «الأفكار» التي يحياها من يحياها من أفراد الناس ، الذين وجدوا في أنفسهم ما يعيل بهم نحو الاهتمام «بالفكرة» والاحتقال بها ، لا يفتشى العزلة الكاملة عن الحياة اليومية الجارية ، وما تقتضيه هذه الحياة من عمل ، وإداء للواجبات الاجتماعية ، وانتماء إلى الوطن الكبير ، وإلى القرية الأم ، وإلى الأسرة وإلى من اصطفاهم من أصدقاء — بل إلى صاحبنا قد عرف بحرصه على إقامة هذه الروابط بينه وبين الآخرين ، فهو مشغوف بوطنه ومواطنيه ، ودود مع

بين الأديان» ، وتؤدي به إلى النتيجة المرجوة .

وكما هي العادة ، أرسلت الكتاب إلى عديد من المثقفين والمفكرين . ومن بينهم المرحوم الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود . فجامنى منه الرد المنشورة صورته هنا .

وهو خطاب اعترز به فيما اعترز . وكنت وأنا أحد الكتاب لطيفة ثانية بعد أن نللت طبعته الأولى ، قد استأذنته في أن أضبع خطابه هذا في مقدمة صفحات الكتاب ، فرحب بذلك .

والقارئ لسطور الخطاب يدرك أن هذا الفكر الكبير لم يكن متزعزعا في عالم الأفكار عما يجري في واقع

فأ في عام ١٩٧٦ نشرت لي «الهيئة المصرية العامة للكتاب» كتاب «الحوار بين الأديان» حاولت فيه متابعة هذه الحركة التي بدأت تنشط منذ الستينيات ، واهتمت بها المؤسسات الدينية العالمية ، وعقدت في إطارها الندوات والمؤتمرات المتتومة . وبدأ لي أن هذا الحوار يتخذ عدة أشكال : الحوار الموجه ، والحوار المجرد ، والحوار من خلال حياة مشتركة . وكنت أعنى هذا الشكل الأخير اللقاء بين الإسلام والمسيحية كما يجري في مصر . وتكلمت من عناصر الحياة المشتركة في مصر التي أفرزت هذا الشكل الحي الواقعي من الحوار . وقدمت في نهاية الدراسة ما ارتأيت من قواعد تضبط «الحوار



زکی نجیب محمود

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

الحوار

بين الأديبان

الهدف ، كل بلغة مجاله الذى يبدع فيه ..

وعلى الرغم من أن المفكر العقلاني يبدى لنا كيف أن هذا المناخ العام « قد أخذ يتقنك ويتكسر » (ص ٢٩) — إلا أنه في خطابه لى يبدى سعيداً لأن الثقة في قدرة الشعب المصرى على مواصلة مسيرته الحضارية « بادية في كل سطر » . ولأن « الحياة المشتركة » على هذه الأرض الطيبة ، عميقة الجذور « دون تكلف ولا تصنع ولا رياء »

وحسب أن مفهوم « الحياة المشتركة » لم يحظ بالتعمق الجدير به — إنه يحتاج لجهود المؤرخ وهام الاجتماع والمفكر . فهنا تكمن العبقرية المصرية ، وهذا هو الترياق الناجع لما يعترينا الآن من علل مؤلة .
تحية وحكراً للمفكر الكبير الراحل

الداخل والخارج — كانت تعبيراً صافياً كان يجرى في الواقع « فيها هو ذا عصرنا تدوى في جنبات خضبة النداء إلى تغيير حضارى شامل كامل ، يهيم المتيقن من أساسه ليقيم الجديد مكانه ، وانظر حولك الآن — أعني الثلاثينيات : فتيرة سياسية ، ١٩١٩ ، في أعقاب ، الحرب العالمية الأولى ، اعقبها ثورات شرعية خلال العشرينيات ، في الاقتصاد وفى الموسيقى ، وفى الفن التشكيلي ، وفى الشعر ، وفى النقد الأدبي ، وفى التعليم ، وفى الأوضاع الاجتماعية ...» (٣٧)

ولديه أن « التقدم » لا يمتنى مجرد « التغيير » . إذ لابد من إضافة تضاف إلى مجرد التغير لتجعل منه « تقدماً » هذا المضاف هو في كلمة واحدة : « الهدف » الواحد يشيع بين مبدعى الثقافة ، فيتجه إبداعهم نحو ذلك

أصدقاؤه ينعم بلغاتهم نعيماً لا تعدده حدود (ص ٢٤) .

يرى أنه وقد خرج من عكس العشرينيات (واد عام ١٩٠٥) خرج بفكرة كبرى جعلها محوراً لنشاطه الفكري — ويقول : « لا أظن أن ذلك المحور الأساسي قد تبدل مع اعوام بلغت به الستين منذ انتهت العشرينيات إلى أن بدأت من القرن تسمينيات . وذلك هو فكرة « التقدم » فقد رأينا تجمع له كثيراً جداً من العناصر التي لا غنى له عنها إذا هو أراد حقاً أن يقدم أمته بفكره » (ص ٧ و ٣٦) .

والفكرة لم تكن مجرد تصور ذهني منفصل عن الواقع : بل أن المفكر يبدى لنا وحيه بما يحدث في المجتمع ، بحيث يمكن القول بأن الفكرة التي أخذ بها الكاتب اختياراً من كثرة الأفكار المعروضة على أعلام أعلام الفكر في

٦ شامع اسم صالح

الفيضة

٦ سبتمبر ١٩٤٦

عزيزتي الفاضلة الدكتور دليم سليمان
تحية صادقة ووديدية وصلتني هديتكم التي تفضلتم بإرسالها
اليّ، وهي كتابكم "الطبيب الزرياب"، وعفواً إنه كنت قد تأخرت بعبء
السفر في إرسال هذا الشكر، لأن كنت غائبة
ولم تمنح شواغل العائد من السفر، نعم إنه أياً ما ذكر في
قراءة كتابكم هذا العظيم، الذي دبت به يدي على طريقه قد يظن أنه قد
طريقاً شاملاً، لكنه يشرح هذا الطريق وكأنه ينزل على خطاه من حرج،
فالنظرة متروكة بحرية للهوى، والرائي تأقّب يتأقّد الحكمة فيسير ولا
يسب بالثقل، والتفكير هادئ مطمئن، والثقة بالنفس بارزة في
كل سطر، والحياة المشتركة بين الزرياب في وصف مبسطة أماناً حتى لا
يسبب كيف ساء الإفراط وسائر المنه والعاود دون كلف ولا تبسغ
ولا رياء

لست أظن بآلنا إذا قلبت إليه كتابه هذا هو ما أهدته
الطبعة الضعيفة، ووديداً إنه يجد في رثا القراءة الدائمة ما يسكنه
من الضيق

وتم من أفرد الشكر والتمجيد القدير
والبحسب محمداً

خرافة الخرافة

وائل غالى

في اطلنطس الجديدة ووليم مورس في
جنة ارضية وصموئيل بثلثي في بلد
لا وجود له وهـ. ج. ولز في
يوتوبيا حديثة والفارابي في آراء اهل
المدينة الفاضلة وماوكس فيما قال عن
المجتمع غير الطبقي .

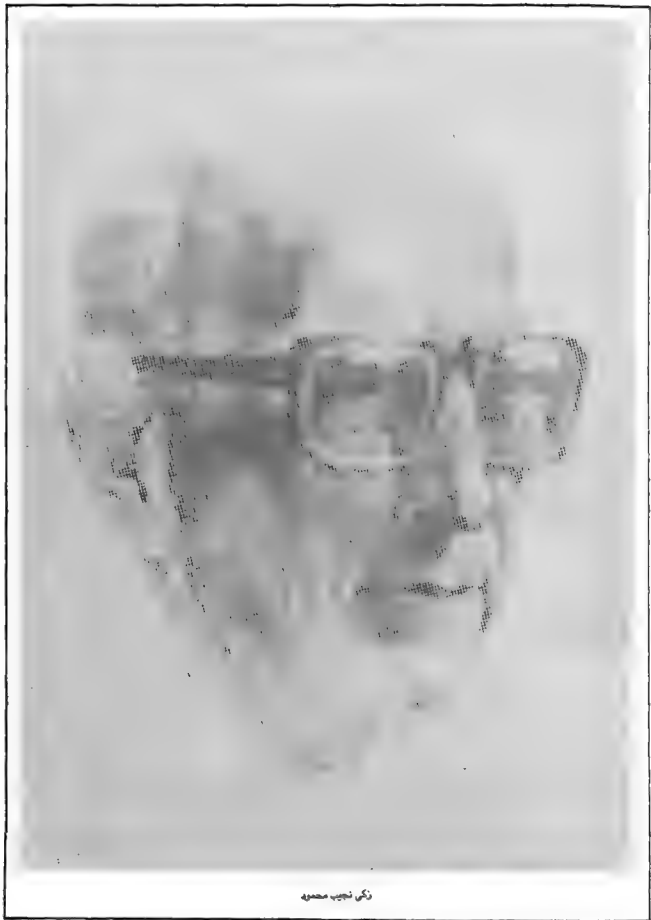
أظن إذن ان عصرنا يتميز بشعور
كاسح بزوال اليوتوبيا سواء اكانت
« مدينة جديدة » أو « جزيرة جديدة »
أو « أرض جديدة » أو « مجتمع
جديد » ، وحسبنا أن تلحظ بأن الحاليين
في عصرنا قد أراحوا فكرة الممكن من
طريقهم .

لكن عصرنا بنى على نقائض تلتقى في
جوف واحد ليحد بعضها من سطوة
بعضها الآخر ، فتحصى المعالم ويتعدى

الواقع والفكر معاً . ويتميز عصرنا -
فيما أظن - بشعور كاسح بزوال
اليوتوبيا . واقصد بما أسميه
« اليوتوبيا » مدينة الاحلام التي
رسمتها عقول قادرة عبر التاريخ لتجاوز
الحياة كما تجرى من حولنا ، فيصور
كبار المفكرين للناس ما يتمنونه
للإنسانية . وكانت نقطة البدء في مسيرة
اليوتوبيا جمهورية افلاطون أو سياسة
افلاطون التي رسم فيها ذلك الفيلسوف
اليوناني العظيم صورة للدولة « المثلى »
كما رأها . ثم تسلسلت المؤلفات
الطوباوية التي اختارتها العقول القوية
القديمة لحل متناقضات الحياة التي
ثلثت رحاها على صدر الشعوب . فجاء
بعد افلاطون ، توماس مور في يوتوبيا
وميكيافيللي في الأمير وفرنسيس بيكون

فا يبذل المرء حين يتفلسف
جهداً نفسياً وعقلياً كبيراً في
سبيل أن يتوصل إلى فهم معين للزمن
الذي يعيش فيه وللعصر الذي يحياه
مهما تجرد من السياق التاريخي
لتفكيره وهو لا يستطيع أن يبني قوالبه
إلا ضمن الإطار المعرفي لعصره والسياق
الاجتماعي الذي يحده من كل جانب .
ومهما تكن توجهاته فعليه أن يجيب
بوضوح تقريبي عن جملة من الأسئلة
التي يطرحها عليه عصره وتعبّر عنها
صيحات احتجاجه .

لذلك لا أظن ممكناً أن ننظر إلى
إضافات زكى نجيب محمود بغير أن
نسلم في مقدمة الحديث أننا فيما نقول
نستند عن عمد أو عن لا وعى إلى أكثر
ما توصل إليه عصرنا من تشكيلات في



زكي نجيب محمود

أجمل لغة فلسفية عربية في القرن العشرين وتقمص دور أبى حيان التوحيدي في تجديد الفكر العربى (١) إلا أنه لم يواجه الصراع مع الفقه السننى ولم ينقد ميتافيزيقا الأنظمة العربية الراهنة واللاحقة التى تعتبر الحقيقية من وحيها والفضيلة من إخراجها .

واقصد أن نقد زكى نجيب محمود لم يكتمل لعدة أسباب . صحيح أن الفلسفة تتميز بطاقة توليد المفاهيم والمصطلحات التى يوظفها الفيلسوف لصالح التفكير أو لخدمة تدمير المفاهيم والمصطلحات السابقة والسائدة . وبالتالي فالتفكير أو التدمير ليست خاصية من خصائص فلسفة الوضعية المنطقية التى ناصرها زكى نجيب محمود وإنما ساهم في ترسيخها هايدجر وديريدا ، وأضحت سمة من سمات العقل النقدي منذ بداية ما ندعوه بإزمة الوعي الأوروبى (بول هازار) التى جعلت التفكير صفة من الصفات الضرورية لفعل التفكير الفلسفى نفسه بغض النظر عن التيار الذى يلتزم به الفيلسوف .

وإن سياق التدمير الشامل للفلسفة في معناها المألوف وليس التدمير الشامل للدين دعا الكثيرون وليس زكى نجيب محمود وحده إلى إحلال العلوم محل الفلسفة . ورغم أن ميشيل فوكو ليس وضعية كما هو معروف فقد دعا على سبيل المثال إلى وضع « العلوم

يكن نقده للميتافيزيقا سواء أكان هذا النقد حاداً (خرافة الميتافيزيقا) أو توفيقياً (موقف من الميتافيزيقا) في معزل تام عن وضع الحداثة الغربية نفسها موضع سؤال . ويكاد يكون عنوان الفكر بعد الميتافيزيقى (١٩٩٣) ليرجى هابير ماس العنوان الأعم لفكر زكى نجيب محمود وتساؤل الحداثة الغربية عن نفسها على السواء . ومهما يكن بينهما من اختلاف فكلامهما يبحث عن تأسيس فلسفى لمشروعية التنوير الأوروبى وعن البرهان الجديد على صحة أوزيف المفلاذية .

ومن هنا لم يتطرق زكى نجيب محمود إلى مجموعة من الأسئلة التى تؤرق العقل العربى منذ زمن وهى : ماذا يعنى أن الواقع العربى الإسلامى المتداخل والمتصارع مع العالم يستطيع أن يفرز فلسفات مختلفة تمام الاختلاف عن التراث الغربى الحديث والحداثة الغربية المعاصرة ؟ ماذا يعنى أن يكون نحت المفاهيم الفلسفية في هذا الواقع يخضع إلى آليات خاصة ؟ وما هى طبيعة هذه الآليات وحدودها ؟ وباختصار لم يتطرق زكى نجيب محمود إلى مشكلة امتلاك الزمن العربى المعاصر لفلسفة تعبر عنه وعن غيره من الأزمات ولم يتساءل عن شروطها الخارجية والداخلية فضلاً عن ضبط الفروض التاريخية والمعرفية . وسلم بأن الفلسفة تتحدث بلغة دون سواها من اللغات الحية واليتية ، وإن صاغ - فيما أظن -

وصف عصرنا بسمه معينة تميزه بصورة قاطعة لا تجد إلى جوارها النقض الذى ينفيها ، فانظر تجد مقابل زوال اليوتوبيا مولد نظريات علمية وفكرية وفلسفية عديدة قوامها نقد الحقيقة الأدبية وتحطيم الفكر النهائى فضلاً عن صعود المقولات الجزئية مكان المقولات الكلية ونشأة المصطلحات المؤقتة التى كانت ولا زالت تصدم المزاج الطبيعى للنفس البشرية الذى يتمثل في الميل نحو الوحدة والشمول والمصرم في النظر إلى العالم . بل وأصبح الفكر يتعمق لا بالتجريد الأبدى وإنما بالمساق أو بالشرط المحل لصياغته .

إن هناك تياران متعارضان في عصرنا . أما محور التيار الأول فهو زوال اليوتوبيا ، أى زوال الممكن أو الحلم . وأما التيار الثانى فهو الصياغات الفكرية الجديدة المفهوم الممكن والاحتمال وغيره من مصطلحات تعيد النظر تماماً في مختلف النظريات الحتمية . لذلك لم يتمزق عصرنا تمزيقاً نهائياً . وإنما جاءت معوريت الكبرى لتحل محل فكرة الحتمية التى كانت لها السيادة ثم استهلكست واستنفدت أغراضها وظهرت للناس حاجات جديدة استعصمتها التجارب التاريخية الأخيرة . فالفكرة المعوريت التى تدور حولها اهتمامات عصرنا هذا وعمومه إنما هى فكرة الممكن أو الإمكان . .

ومما لا شك فيه أن فكر زكى نجيب محمود دار حول تحطيم المطلقات . ولم

الإنسانية ، مكان الفلسفة . والجدير بالذكر في هذا الصدد أن تحرر العلوم سواء أكانت إنسانية أو طبيعية عن الفلسفة ، لا يعني أن العلوم جميعاً قد أصبحت خالية تماماً من الفلسفة .

وما أود أن أشير إليه هنا هو أن نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا لم يكن نقداً للدين كما تصور البعض وإنما كان نقداً للفلسفة أولئح من أنماط الفلسفة الشائعة والسائدة الا وهو الميتافيزيقا . غير أنه نشر كتاب سنة ١٩٥٢ ، أسماه إن ذاك خرافة الميتافيزيقا وغضب الكثيرون « على ظن منهم أنه ما دام الكتاب ينفي أن يكون فيلسوف الميتافيزيقا محققاً في جعل بناءه الفكري مطابقاً بالضرورة لدنيا الواقع ، فكان الكتاب المذكور ينفي أيضاً أن تكون العقيدة الدينية في إله موجود محقة فيما ذهب إليه . » (١) كما يقول زكي نجيب محمود . ومن هنا راح يفرق بين الفلسفة وبين الدين ويقارن بينهما .

يقول :
« إن الفيلسوف إذ يبني بناءه الميتافيزيقي ، فإنما يقيم على مبدأ من عنده وأن أي فيلسوف آخر من حقه كذلك أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده ، وبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها . وأما في حالة الدين فالأمر مختلف أشد ما يكون الاختلاف ، لأن البناء الديني قائم على وحى منزل ، وليس من حق أحد آخر أن يبني ديناً على شيء آخر من عنده هو ،

الله إلا إذا كان خارجاً على هذا الدين ، وعندئذ لا يحسب له حساب ، فبينما تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد الفلاسفة ، يظل البناء الديني واحداً لوحيدانية الوحي به والمحموى إليه » (٢) .

والمخالطة الأصلية هنا التاريخية والمعرفية التي وقع فيها زكي نجيب محمود هي منهجية المقارنة نفسها التي تتعارض مع جانب آخر من جوانب تفكيره وهو فرضية أن « لكل مجال من مجالات القول « معياره الخاص » (٣) . المخالطة إذن هي افتراض التشابه الأصلي بين مختلف مجالات القول . وهي المخالطة التي أسست مشكلة التوفيق بين الفلسفة وبين الدين على مدى التاريخ الفلسفي العربي منذ مزاجية ابن طفيل في حي بن يقظان وليست المشكلة في تصوؤ أن ندمج الفلسفة في الدين أو أن على العكس من ذلك أن نفصل الفلسفة عن الدين وإنما المشكلة الحقيقية هي أن نقيم معياراً خاصاً تستند إليه الفلسفة في مقارنتها للدين .

ومن جانب آخر يقوم نقد زكي نجيب محمود على مخالطة منطقية قوامها أن تكون الميتافيزيقا متهمه بأنها ميتافيزيقا . واقتصد نقده للميتافيزيقا باعتبارها مجالا يفوق الحس . يقع زكي نجيب محمود وغيره من الفلاسفة في المصادرة على المطلوب والتي هي عبارة عن أخذ المطلوب مقدمة لبيان نفسه ،

وذلك مع تبديل اللفظة بما يرادفه ، كما لو كان المطلوب : كل الميتافيزيقا فارغة ، فقلت كل الميتافيزيقا غير حسية وكل ما هو غير حسي فارغ ، فإنه ، وإن أنتج : كل الميتافيزيقا فارغة ، فليس عين المطلوب عين الميتافيزيقا ، أي مجرد تحريف اللفظة أو استبدالها بلفظة مرادفة . فما جدوى أن نقول إن الميتافيزيقا مجال ما بعد الطبيعة يفرق التجربة الحسية سوى تفصيل اللفظة نفسها والميتافيزيقا كلام فارغ لا يكذب ولا يصدق لأنه كلام لا يشقة المرء من التجربة . يقول زكي نجيب محمود إن كل عبارة ميتافيزيقية غير محسوسة إنما هي غير ذات معنى لأنها « مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة » (٥) .

تلك ناحية أساسية من ضعف نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا ، والناحية الأخرى أن هذا النقد لم يتكامل مع بقية عناصر النقد في المفهوم الفلسفي . واقتصر النقد عنده على نقد الوهم الميتافيزيقي ولم يتجاوز به إلى نقد الوحي ونقد الاتجار بالدين ونقد البنية فوقية المثالية ونقد الوهم الأخلاقي ونقد الشفافية بالإضافة لنقد الوهم الطبيعي ونقد الوهم الخاص . بل عزل منهجه الفكري تماماً عن مجال الدين فصار مصدر الدين وخياً يوحى إلى نبي أو رسول وإن سلم بأن « الدين إما أن يصدق المطلق ما يقال له وإما أن

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

يرتاب ، أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة وإما ألا يؤمن بها (٦) . ففى نهاية التحليل تبقى المنظومة الدينية « ركيزة إيجابية - بل أهم الركائز الإيجابية جميعاً - فمضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد وغير ذلك من مقومات المجتمع » (٧) .

وهكذا لم يكن زكى نجيب محمود فى كل ما قاله عن الدين عالماً ناظراً نظرة نقدية فلسفية . وهو فى هذا يفكر بطريقة فلسفة الوضعية المنطقية نفسها الذين لم يكونوا ملاحدة وكانوا فضلاً عن ذلك « مثاليين » فى العديد من القضايا الفلسفية الخاصة بفلسفة العلوم . إذ لم يكن جميع أعضاء جماعة دائرة فيينا من الملتزمين بالتأويل الواحد لخط الفلسفة الوضعية . والتناقض بين الوضعية وبين المثالية وارد عند زكى نجيب محمود نفسه فى فلسفته السياسية والاجتماعية .

وليس المقصود من النظرة النقدية الفلسفية الشاملة أن نضفى المطلق وإنما تمنى إقامة مقارنة نسبية ترسم حدود المطلق فى نسق أشمل وأعم يؤسس العقل النقدي العربى من جديد . وتأسيس العقل النقدي العربى لا يعنى تأريخ مساراته المختلفة والطويلة بل وربما الهامة كما حاول طيب تزينى فى الفكر العربى فى بواكيره وآفاله الأولى وعابد الجابرى فى بنية العقل العربى وتكوينه ومحمد أركون فى تاريخية الفكر العربى الإسلامى .

وما نحن فى حاجة ماسة إليه ليس التاريخ وإنما تأسيس العقل النقدي العربى . وفى السبعينيات ، راح زكى نجيب محمود يقترب من عملية التأسيس هذه ضمن تجديد الفكر العربى . لكنه لم يتجاوز حدود الدمج بين الشرق من الغرب وبين الشرق من الشرق فى كيان واحد موحد ، فمن التراث العربى الإسلامى ما لا بد أن يبقى ليضمن للعربى استمرارية تاريخية فى حياته الثقافية ، وهى استمرارية ضرورية لتظل للعربى هويته فى جوهرها ، ومن علوم الغرب الطبيعية والمناهج الجديدة ما يمكن أن نتقدم به نحن ، فى مصر والوطن العربى . أقول إذن أن زكى نجيب محمود لم يتجاوز حدود الموقف « الوسطى » الذى هو التقيض المستقيم لروح العقل النقدي . وهو يكتب يقول :

« على الجانبين جماعتان تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض : إحداهما تغتفر من تاريخها ، والأخرى تغتفر من أوعية الغرباء ، والأولى ترى طريق النهوض فى استرجاع الماضى ، والثانية تطرح ماضيها وراء ظهرها مشدودة البصر نحو مستقبل جديد يولد ، الأولون يحسبون على اليمين الذى يؤثر استنابات ثقافته وحضارته من تربيته ، والآخرين يحسبون على اليسار » الذى يقبل شجرة الثقافة والحضارة مأخوذة من خارج حدوده لتشتل فى أرضه ، والحق أن ضاحكنا -

كما يقول د . زكى نجيب محمود - وهو يقلب النظر فى هذه المواقف لم يستطع أن يرى أملاً فى أى من الجناحين ، فالمدينة كما رأها ، قميئة بأن تلت منها قسوة العصر ، والميسرة - كما رأها أيضاً - قد تستتب أن يفقد المواطن قوة تاريخه ، وأما موطن الرجاء فيما تصور ، فهو ذلك الوسط الذى تجمت فيه جماعة الكتاب الكبار جميعاً (٨) . ومن أبعد الفرق بين روح العقل النقدي وبين روح الموقف الوسطى الذى يقفه زكى نجيب محمود أن النقد الفكرى عنده إنما هو نقد لغوى لا يحل الموقلات النظرية نفسها . من المؤكد أن زكى نجيب محمود كان على يقين منذ أواخر الأربعينيات بأن الحياة الفكرية العربية بحاجة إلى مراجعة تنتاولها من الأساس . إلا أن دعوته للانتقال من عصر فكري عربى قديم إلى عصر آخر لم تصل بين النقد اللغوى وبين نقد التصورات الكلية العقلية ، وصارت الثورة الفكرية فى نظره ثورة من أجل « التدقيق » اللغوى وه التوضيح » اللغوى . فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد الفكرى . وهو إذ يقول : « لست أتصور لامة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب ، إلا أن تكون بداليتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها ، لأن اللغة هى الفكر ، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك » (٩) . لذلك حين نهض العرب من ظلام الجاهلية ظهر الكتاب الكريم وحين

أرادت أوروبا أن تنهض من ظلام العصور الوسطى رفعت لواء « اللغة الواضحة » (١٠) . إذن البحث في فلسفة اللغة إنما هو بحث حاسم ليكون البحث عن صيغة فكرية عربية جديدة ركننا ركننا لاى تفكير عربى جديد . تطوير الفكر العربى مروهون بتطوير اللغة العربية . والثورة الفكرية العربية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة العربية السائدة . لكن هل يمكن أن يرتج بنبان الفكر الفلسفى العربى لجرد تحديد معانى اللغة وتراكيبها ؟ اظن أن عباس محمود العقاد كان على حق حين حينما رأى في زكى نجيب محمود اديبا للفلاسفة ، ذلك أن تجديد الفكر العربى عنده إنما هو في جوهره تجديد أدبى يعيد ترتيب أو يعيد تنظيم أو يعيد بناء الصورة أو الشكل الفكرى . وهو حين ينقد مفارقة اللغة العربية لهذا العالم فإنما يقصد اللغة الأدبية لا اللغة الفكرية . إذ يقول وإذا أراد العربى « تقويم قطعة أدبية فذلك إنما يكون بالنظر في اللانها وتكوين تلك اللفاظ قبل أن يكون بالبحث عن المضمون وما يستثير فيه من أضواء وظلال » (١١) .

ومن الضرورى حقا أن نتنقل بلغتنا العربية من مرتبة الجمال وجرس الالفاظ الفاتنة إلى حمولة فكرية عربية جديدة نسهم بها في علاننا الصخاب بمذاقه وبعواوه . من الضرورى أن نتحول من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال ، من

جرس اللفظ إلى مدلوله . الا أن التحول اللغوى شرط ضرورى للتحول الفكرى لكنه لا يرقى إلى أن يكون مدار التحول الفكرى العربى المعاصر في عموميه . أما هذا الدار ففى ظنى أنه يتجاوز الحدود الضيقة لسلامة الشكل إلى المضامين الفكرية نفسها بكل ما تمويه من مقولات ومصطلحات ومفاهيم راسخة لايد من إعادة النظر فيها جملة وتفصيلاً ، شكلاً ومضموناً ، وهذا وإلا فسوف يبقى الشعر إلى فترة مقبلة طويلة الفضيلة العربية التاريخية الوحيدة وسوف يبقى في دنيا الفكر متخلفين .

ولا يعنى كل ما أسلفناه من نقد أن زكى نجيب محمود ليس بفيلسوف وإنما جاء إضافاته الجديدة في ميدان الفلسفة العربية المعاصرة مصدوة منذ عقد الخمسينيات على وجه التقريب بحدود لا زالت تعرق مسيرة العقل النقدى وتحد . بتلق الفكر « إلى حضيض المالحق . كان زكى نجيب محمود واعياً تمام الوعى بأن « نقد الفكر لم يعرف قط طريقه إلى حياتنا الثقافية » (١١) . عرفت حياتنا الثقافية نقداً اسمه النقد الأدبى لكنها لم تعرف « نقد الفكر » إلى الآن وذلك لسبب جوهرى وهو أن الفكر العربى بنى معظمه على مقدمة أو مقدمات يحيط بها شيء من التقديس أو من التوقير بحيث لم يتيسر للمفكر العربى أن يشكك فيها بصراحة أو يرفضها بصراحة . وقد لازم زكى نجيب

محمود هذا الأمر ، أى حتمية المرجعية الدينية منذ زمن بعيد وليس كما يصرح في فترة متأخرة (١٢) .

كان قد اتبع لنزكى نجيب محمود منذ أول موضوع خطه قلمه سنة ١٩٢٧ (أو ١٩٢٨) وهو لا يزال طالباً فرصة مكتته من الارتباط المبكر بالمقدمات الدينية ، للفكر . كان أول موضوع خطه قلمه « محاولة لتحليل شخصية الخليفة أبى بكر الصديق ، بقصد الوصول إلى ذلك الجوهر في شخصيته » (١٣) . وما حدث له أو ما أراد لنفسه هو التعميل المستمر على تعاقب المراحل في موقفه من الدين والتراث . ولم يكن تجديد الفكر العربى (١٩٧١) إلا علامة على تحول جديد في الموقف من الدين والتراث . على أنه لم يتحول قط إلى تطبيق التحليل المنطقي على النصوص الدينية . ولولعل لوجد الكثير من الأفكار الجديدة . إذ يقول جاك بيرك :

هذا العمل [أى التحليل المنطقي للقرآن] لم يتم به أحد حتى الآن بالإضافة لمقاربات أخرى يشير إليه بحشى إن جاز التعبير من جميع الجوانب . ولماذا ندمش ؟

فالعرض القرآنى المرتبط بمفهوى البعيل والتفصيل واللذين يتضمنان « التعبيرية » و « التمهيل » أقول إن العرض القرآنى يجاوز حقا العلوم التى عادة ما تطبق عليه ، أى أن الدراسة

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

وتعليماً ، فاجاب السهروردى قائلا : « أما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرع ، وأما السيموي فيحرم الاشتغال بالمنطق ، قائلا عن نفسه : « كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ، ثم ألقى إكراهه في قلبى ، وسمعت أن ابن الصلاح السهروردى أفتى بتحريمه ، فتركت لذلك » . كما تصدى ابن تيمية للمنطق ورأى فيه خطراً على تقاليد الإسلام وشن عليه هجوماً عنيفاً ، في بعض مؤلفاته ، ولا سيما في كتابه الشهير الوه على المنطقيين .

والامر المهم في سياق حديثي هذا عن طبيعة العلاقة بين فلسفة المنطق وبين الدين عند زكى نجيب محمود هو أن نلاحظ كيف أنه حين أخذ المنطق الرياضى الحديث من التراث الأوربى المعاصر ، لم يخطر بباله أن يطبقه على مختلف معطيات التراث الدينى القديم والحديث والمعاصر ، إيماناً منه بأن لا شأن للرياضة والمنطق بالدين . فمن المعروف أن علوم الرياضة تنظر إلى الكم وينظر المنطق في طبق الأبله ، مما لا يمس العقائد الدينية في مضمونها ، ودقة الرياضة والمنطق غير ملزمة في نطاق العقائد الدينية . وكان مشكلة علاقة الإنسان بالله مشكلة كانت « تستقر في نفوسنا على حلول نستمر عليها في حياتنا السلوكية » (١٨) وأصبحت بلا أى بعد نظرى - منطقي -

الجديدة في مجال تطبيقه على مختلف نطاقات القول سواء أكان قولاً دينياً أو أخلاقياً أو ميتافيزيقياً أو مثالياً أو قومياً أو علمياً . زى على ذلك أن منطق أرسطو هو صاحب السيادة في الفلسفة العربية منذ (مد بعيد وإن بعض الفقهاء المسلمين أنكروا منفعة المنطق وحرصوا الاشتغال به (١٦) .

وكيف يطبق زكى نجيب محمود فلسفته المنطقية في مختلف علوم الدين وهو يستمر مواقف الغزالي السلبى من المنطق . إذ لم يفت الغزالي أن يحذر من آفات قد تنجم من الرياضة والمنطق ، فقد تعجبنا الدقة العقلية التي نراها في الرياضة والمنطق ، واليقين الذى ينتهجان إليه ، فنقولهم أن هذا نموذج لجميع اقوال الفلاسفة مهما اختلفت موضوعاتها ، وعندئذ نظن اليقين بما ليس من اليقين ، بل قد يأخذنا الإحجاب بدقة الفلاسفة كما تتبدى في علومهم الرياضية والمنطقية ، ثم يبلغان عن بعضهم الكفر بفكرهم معهم ، إيماناً منا بأنهم أصحاب حق يقينى ودقة معصومة من الخطأ » (١٧) فوافق زكى نجيب محمود المواقف الشائخ السائد القائل بأن المنطق خطر على سلامة العقيدة عند المؤمن . أو قل إنه أضمر هذا الموقف ولم يصرح به تمام التصريح . وعلى أى حال للسهروردى فتوى أفتى فيها مسائل سألها عن رأى الدين في الاشتغال بالمنطق تحصيلها

المجمية والنموية ، بل والخطابية ، لا تكفى . فحتى عالم كالزمنفسرى أقر أن أغلب الوقت يخاصية المفردات وأبعد ما وصل إليه هو مجموعات المفردات . وما أندر هؤلاء الذين يهتمون من المفسرين المعاصرين بتعليل ترايط الآيات فيما بينها (ت . ب . عاشور) أو بتعليل آثارها الاسلوبية حينما تنتظمها جداول (سيد قطب) . وفي الحالين ، يبقى التقييمان : وإن قلما على فهم عظيم للغة ، على شىء من الذاتية ، وفيما يختص بالاستفسار وربما عن بعض المقاربات السيمويطيقية (١٤) فالاستفسار لم يحدد البؤز المركزية - فيما نظم - لا من ناحية التصنيف ولا من ناحية النظام . وتصرف نظر إذن محصورين في حدود التقريب حول مواضيع هي في نظرينا مواضيع جوهرية ما لم يات التحليل المنطقي الحديث الذى من وظيفته على سبيل المثال أن يقيم تحويلات إلى لغة كلفة بيانها المنطقية لتكسر على وجه الدقة الملاحظة الكلية » (١٥) .

والمقصود من التحليل المنطقي الحديث ما طرأ على علم المنطق من تحديث منذ نحو القرن من الزمن على وجه التقريب . إلا أن المؤلفين العرب المعاصرين غالباً ما يقتفرون إلى التمسك بأساليب المنطق الرياضى حتى يستطيعوا أن يستخلصوا النظريات

رياضي في الوقت نفسه الذي ساد فيه علماء وفقهاء جعلوا دراسة الكتاب الكريم دراسة لفظية تعيد الرواية حفظاً، كما قال التحجيدى في علماء عصره^(١٨).

وهكذا جعل زكى نجيب محمود الدين موكولا إلى الإيمان والعلم موكولا إلى العقل دون أن يحاول لحظة أن يمد قوانين الفلسفة المنطقية التي ناصرها لتتدخل في شئون الدين، ولم يستطع على هذا أن يضيف إلى العقيدة الإسلامية إبعاداً فلسفية، بل امتزجت عنده العقلانية بمواقف سلفية معتدلة. فهو يقول:

« فنركز على الجانب العقلاني من جهة، وعلى الجانب السلفي المعتدل من جهة أخرى، لاستطعنا بأولهما أن نواجه عصرنا وهو عصر العلوم القائمة على علل صرف متكئين في الوقت نفسه على أصول الشريعة الإسلامية والدراسات اللغوية والنحوية والفقهية التي هي قوام السلفي. على أن تكون هي السلفية التي تجعل للعقل نصيبه من التأويل كلما اقتضت الحاجة إلى تأويل، أقول إننا لو استطعنا الجمع بين هذين المحورين، لكان لنا بذلك أسس راسخة المأخوذ في أسس العلاقات الإنسانية - علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان باله وبتأويله للعصر في علومه واتجاهاته الفكرية، لا سيما فيما يتصل بالاقتصاد والسياسة »^(٢٠).

وأغلب الظن أن سلفية زكى نجيب محمود إنما هي شكل معتراه الفلسفة المنطقية وما نطق به لسانه من اعتدال سلفي لا ينيىء - كما تصور البعض - عن اعتقاد الرجل في السلفية. لا لأنه مفكر منافق وإنما لأن التراث العربي

والإسلامي عنده لا يجاوز حدود الشكل الأمر الذي يجعل الفكر العربي للقديم زينة تزدان بها مقولاته الحديثة. ولعله قد ذهب في تمييزه بين الشكل التراثي وبين المحتوى الحديث إلى الحد الذي يجعلنا نقول إنه في الظاهر من أنصار المعتزلة وفيما بطن وضعى منطقي، وهو يتظاهر في تجديد الفكر الأنثري بمناصرة مذهب المعتزلة ولا يعتقد على وجه اليقين. وإذا كشف اعتزاله، ظهر له وإنما مذهبه الغربي الأصل المنطقي. فلو تلمنطق في العقيدة لتزندق، كما يقولون. وليس زكى نجيب محمود سلفياً لسبب أساسي وهو أنه يرى أن « هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما تلمسه اليوم في لفظة مؤرخة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان »^(٢١).

ومن ثم يرفض زكى نجيب محمود سلطان إشكالية الإنسان والله الماضية على إشكالية الإنسان والإنسان الحاضرة لأنه سلطان يصنع فكراً ميتاً لا فكراً حياً جديداً.

وإني لاسلم كما يسلم الكثيرون غيري أن زكى نجيب محمود واحد من أعلام التجديد الفكري العربي منذ النهضة إلى يومنا هذا، حاول بطريقة الخاصة أن يوفق بين التراث والعصر كما سبق أن حاول محمد عبده المحاولة نفسها وكما سبق أن حاول الكثيرون غيرهما من أمثال عباس محمود العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض الذين ينتمون جميعاً إلى جوهرة الروح العربية اللئالي منذ تأسيس الإمام الشافعي للأديولوجية الوسطية.

الهوامش:

- (١) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٢، ص ٩٩.
- (٢) د. زكى نجيب محمود، القيم من التراث، دار الشروق، ١٩٨٩، ص ١٢٠.
- (٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٤) د. زكى نجيب محمود، فنون وإلياق، دار الشروق، ١٩٨١، ص ١٦١.
- (٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (٦) د. زكى نجيب محمود، القيم من التراث، دار الشروق، ١٩٨٩، ص ١٢٢.
- (٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٨) د. زكى نجيب محمود، همدك السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ١١٦.
- (٩) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٢، ص ٢٠٥.
- (١٠) د. زكى نجيب محمود، همدك السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ١٦٥.
- (١١) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٢، ص ٢٤٦.
- (١٢) د. زكى نجيب محمود، همدك السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ٢٠٩.
- (١٣) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٢، ص ٥.
- (١٤) د. زكى نجيب محمود، همدك السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ٤١٢.
- (١٥) انظر على وجه الخصوص ما صدر في ألمانيا بكالمسرحينى، عام ١٩٨٨ تحت عنوان علم النحو الوظيفي للعربية في القرآن. للمؤلف بهمانى نجار.
- (١٦) جاك بريك، ترجمة معاني القرآن، باريس، سنديباد، ١٩٩١، ص ٧٢٧-٧٢٨.
- (١٧) رابح: ابن الصلاح، فتاوى، ص ٤٢.
- (١٨) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٢، ص ١٦٨.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.



للشبان : امبار ديجا

المراجعات

١١٠ مفهوم الذوق الأدبي عند طه حسين ، وما. إبراهيم . ١١٦ طه حسين

وشمود العصر ، متحنى عبدالله . ١٢٠ بليوغرافيا . ١٢٤ ازدهار الإسكندرية ..

وتدهورها ، عادل أبو زهر . ١٢٨ الأصول الثقافية للعنصرية الأوروبية ، آلان دى

ليبيرا . ترجمة ، ريشار جاكسون . ١٢٣ بدايات الطب الحديث فى مصر ،

فيليب عطية . ١٣٥ الزعيم بين التراث وعطاء العالم الغربى ،

محمد قطب . ١٥٣ يوسف يعقوب : الاستشراق الفرنسى ، إكربا

عباسى . ١٦٤ أزمة الاتصال فى العالم الغربى ، اربوسبير .



طه حسين

مفهوم الذوق الأدبي

عند



وفاء إبراهيم

في شهر أكتوبر الحالي . وفي الرابع والعشرين منه ، تحل بنا الذكرى العشرون لرحيل عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين عن دنيا .. وإحياء منا لذكراه نبعث واحدة من افكاره ، أو قل نبعث انفسنا بواحدة من افكاره .

وقد رأينا في فكرة الأستاذ العميد عن « الذوق الأدبي » أنها من الافكار المنهجية والتعليمية التي لا تلبث على مر الدهر : فليها منهج تربية الحس الأدبي ، والطريق إلى سلامة ومتانة تركيبه ، والتنمية على سبيل درء الفساد عنه ، لذا كان حديث الدكتور طه حسين عن « الذوق الأدبي » بمثابة وصية ثقافية كبرى من الخير أن نذكره بها في ذكراه .

اللغة والذوق الأدبي

يرى الدكتور طه حسين أن من شأن اللغة السائدة أن تخلق نوعاً من الذوق الأدبي العام . وهذا المدخل يقود إلى ثلاث حقائق :

١ - إن تاريخ اللغة لا يفرض ذوقاً أدبياً واحداً ، طالما أن تاريخ اللغة هذا يشهد على تطور اللغة وتجددها من

عصر إلى عصر ؛ ومن ثم يكون لكل عصر - بحكم لغته - ذوقه الأدبي الخاص به .

٢ - على أن ذوق كل عصر لا يقوم جزئياً منعزلاً عن ذوق كل عصر آخر ، بل ثمة تواصل بين أذواق مختلف العصور ، وهو تواصل مؤسس على الانتقاء والاستصفاء . بذلك لنا

لا تقطع الصلة بين قديمنا وحديثنا ، وإنما ... نستمد الحياة من قديمنا على أن نصيف إليه من الحديث ما يتبع له التخصص والانتصار ... فنستطيع لانفسنا عصور اللغة كلها ، نستخلص صفوها ، ونضيف إليه صفو العصر الحديث ، فنجد من ذلك شراباً عذبا يبعث فينا القوة والحياة^(١) .



٣ - ومن ثم يجب أن ننفي عن الذوق الأدبي امرين : أحدهما أنه ليس ذوقاً متلباً ، لصدر من المصدر أو هو وقف على عصر من العصور ؛ والآخر ، أنه ليس ذوقاً « تراكمياً » وإنما هو « تفاعلي » ، يقوم الانتقاء فيه على وعي كامل بتاريخ اللغة بـ كل : ذوق اللغة ذوق تاريخي .

ثانياً : - الثقافة والذوق الأدبي

وإذا كانت اللغة - بكل تاريخها - ضالعة في تشكيل الذوق الأدبي ، فإن للثقافة - أيضاً - دوراً هاماً في تشكيل هذا الذوق .. والثقافة - على خلاف اللغة - لا تشكل هذا الذوق الأدبي من الداخل فقط - أي انطلاقاً من اللغة المحلية أو الإقليمية - بل ومن الخارج أيضاً ، انطلاقاً من آداب الأمم الأجنبية هنا وذهابها الأدبي الخاص بها . فالذوق الأدبي لابد أن يولد من صميم بنية الأدب الذي هو - بحكم طبيعته - « شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات »^(٣) ؛ وهي موازنات ومقارنات تنفتح بنا على أدب الآخرين من مختلف الأمم .

وهكذا نجد للذوق الأدبي راغبين : راغباً يمدد من تاريخ اللغة ، وآخر يمدد من الثقافة .. الأول يعنى علاقته بالكلمة ، والثاني يوسع من دائرة

اهتمامات وموضوعاته . ومن ثم يتشكل الذوق الأدبي من خلال شمول المعرفة بأدب الإقليم أو الأمة مع الإلمام بأدب الأمم الأخرى ، بل ويطوّم أخرى ؛ إذ كيف تستطيع أن تفهم قول (أبي نواس) :

فلن لمن يدعى في العلم فلسفةً
حفظت شيئاً وغابت عنه أشياء إذا لم
تعرف أنه يريد النظام^(٤) فإذا عرفت
أنه يريد النظام ، فانت في حاجة إلى أن تعرف من النظام ، ولم عرض به أبو نواس . وسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكعبة مخد في النار . وإذا كان شرب الخمر كبيرة فسادها مخد في النار . وإن فانت في فلسفة النظام ، وانت متعمق في فلسفة المعتزلة ، وانت مضطر إلى ذلك اضطراباً ، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه ، لتفهم خيرية من خمرات أبي نواس^(٥) .

ثالثاً : - الاتجاه الموسوعي في تشكيل الذوق الأدبي وتعريف الأدب :

وقد يقول قائل إن تشكيل الذوق الأدبي على قاعدة « تاريخ اللغة كله » و« الثقافة » ، إنما يعنى عدم تيسر مثل هذا الذوق إلا لأن وجد من نفسه قدرة على الموسوعية في التصصيل والفهم ،

فيكون إمكان هذا الذوق قد تعلق أمره على شرط استحالة .

هذه نظرة هيابة ، فز منها - في وجعلها - أن ترى « المكتبات » في غرفة إشفاقها من المستحيلات . إذ يلفتنا الدكتور طه حسين إلى امرين ، وكلاهما يأخذ بيدك إلى طريقه تيسر الإمكان :

الأول : - إن التكوين الموسوعي للذوق الأدبي لا مناس منه ، ولا يستقيم مفهوم الأدب مع غيره ، ذلك أن طه حسين يقف بنا أمام تعريف للأدب يقول إنه العلم بمآثر الكلم - من شعر ونثر - وما يتصل بذلك من فنون وطوع تعين على فهمه وتفسيره ونقده^(٦) ؛ فالشرط الأول من التعريف ينص على معرفة شعر ونثر اللغة عبر عصورها كلها ، والشرط الثاني من التعريف ينص على ضرورة الإلمام بكل ما يعين على الفهم والتفسير والنقد ، وهذا يعنى الإلمام بفروع من المعرفة مختلفة ، من قبيل الإلمام بلغات أخرى وفلسفات شتى وعلوم بحث قد تلجأ إليها ضرورة من الضرورات ... إن موسوعية الأدب ذاته هي التي أوجبت موسوعية الفهم والتصصيل .

والثاني : - إن تطور الحركة العلمية قد جعل للأدب نصيباً من الاستفادة من « قانون العمل » ؛ فقد توارى على القل من لغات الآخرين أناس ، وتوارى على الربط بين الأدب والفلسفات أناس ، وتوارى على

يسط أدوات التفسير والتفاد أنشئ ...
وقد يسرت جهوه هؤلاء وهؤلاء عملية
التحصيل الموسوعي للأدب وتشكيل
الذوق الأدبي اللتين .

رابعاً :- الذوق الأدبي معناه ومصدره عند طه حسين .

وعلى ذلك يكون مفهوم الذوق الأدبي
عند طه حسين أنه إمتاعٌ جاء بعد
امتناع تطلب عليه الفهم أو حتى
محاولة الفهم . فالذوق الأدبي - إذن -
متعةٌ تتشكل من خلال غناء المشاركة في
إيجاد معنى للعمل الأدبي . ولا يتأتى
الاستمتاع إلا من خلال الصراع ضد
الامتناع . وهذا يقضى إلى اكتشاف أن
الذوق الأدبي على الأصالة لا يكون
ألبته ولابد النصوص السهلة اليسيرة ،
بل هو نتاج الجهد مع النصوص
الصعبة العسيرة ، وهي تلك النصوص
التي لا يعتلئ الفهم لها معنى
إلا بشبكة مقددة من نسج المعرفة
والتحصيل والثقافة ، مع الوعى الكامل
بمصر اللغة في النص بين عصور اللغة
المختلفة .

هذا الذوق الأدبي - على نحو ما يتم
به تحصيله وتشكيله - ذو طبيعة مزاج
بين العقل والشعور ؛ فهو معرفة
ووجدان ، وهو نظر وحاسة .

وإنَّ تجد أن محنة الأدب تكون -
ابتداءً - محنة في الذوق الأدبي ؛

فلكتابُ الذي يُقبل على الأدب من غير
بابه الموسوعي (= تاريخ اللغة +
الثقافة) يورغ من الصعب الصغير
فلا ينتج إلا السهل اليسير ، ولو كان
ذا ذوق أدبي متين لحنه ثوبه من هذا
الاستسهال وما يُغضى إليه من ابتذال .
ثم إنَّ الذوق الأدبي الضعيف داء
يُنقل بالمعوى من الكتب إلى
القرى^(٩) .

ولم يكن طه حسين في تصوره للذوق
الأدبي الخلاق مُبدعاً له من خيال ، بل
لقد كان وجده في شخص بول فاليري
PAUL VALERY (١٨٧١ -
١٩٤٥)^(١٠) في فرنسا أيام الطلب في
باريس . وكلُّ من يقرأ مقال طه حسين
عن بول فاليري في «الوان»^(١١) يدرك أن
بول فاليري بشخصه ويتكوينه الثقائل
روعيه اللغوي هو مصدر طه حسين
الذي استلهم منه تصور تكوين أو
تشكيل الذوق الأدبي الخلاق .

وال مقال بعنوان « في الذوق
الأدبي »^(١٢) يضيف الدكتور طه
حسين إلى بول فاليري ثلاثة من

مفكرى وأدباء فرنسا في القرن الثامن
عشرهم :
Montjquieu^(١٣) وفولتير^(١٤)
وديدرو^(١٥) ، ممن قدموا بشخصهم
وأعمالهم صورة عن كيفية تكوين
وتشكيل ذوق أدبي خلاق .

خامساً :- الذوق الأدبي وبرامج التعليم :

وقد التمس الدكتور طه حسين تأمين
تكوين الذوق الأدبي من خلال العملية
التعليمية وبرامج الدراسة في المدارس
والجامعات ، إيماناً منه بأن لابد -
للذوق الأدبي - من ذوق يبحث عليه
ويوجهه ويضع له قسماً .
فالتعليم - بوجه برنامج معين - هو
الكفيل بتجوية ذوق ما قبل الذوق
الأدبي . ويكشف الدكتور طه حسين
عن ذلك بوضوح لكل من يقرأ كتابه
« مستقبل الثقافة » ؛ إذ تجده منذ
الفصل الثالث والثلاثين يضع خطة
البرنامج التعليمي الذي يكفل للطالب
تحصيل التأسيسات بناء الذوق الأدبي ،
من وهي باللغة العربية عبر عصورها ،
وتحصيل لعدد من اللغات كليل بفتح
أبواب الحضارات الأساسية الفاعلة في
الثقافة الإنسانية ، فيدعو إلى دراسة
اليونانية واللاتينية ، ثم الفرنسية
والإنجليزية ، وكذلك واحدة من أهم
اللغات الشرقية ممثلة إما في الفارسية
أو العبرية ؛ هذا إلى جانب العلوم
الضاربة أو المصرة للدين والنفس
والطبيعة^(١٦) .

فالتعليم ضرورةٌ لتحقيق لبنات بذية
الذوق الأدبي ؛ هذا إلى إلحاق الدكتور
طه حسين على ضرورتين أُخرتين
لسلامة الذوق الأدبي واستقامة بناءه :
الحرية والدمع .. حرية لا يُحال فيها



من جانبى الذوق ، سواء اكانت العلاقة متوتراً « أو صراعاً « أو حواراً ، أو « انسجاماً » .

غير أن أهم عائد يمكن أن يعود على الحياة الأدبية في ظل علاقة الشد والجذب القائمة بين الذوق العام والذوق الخاص ، هو جعل الواحد منها رقيباً على الآخر ناقداً له ، فيكون من ذلك منع كليهما من الجمود والترويد دون التجديد ، فالذوق العام ظاهرة اجتماعية في تجدد ضاغط على الذوق الخاص ؛ والذوق الخاص في تفتح ناقد للذوق العام ؛ فالعام يحمل الخاص على التجديد ، والخاص لا يقتر عن تقويم العام . وبين تجديد العلم للخاص ، وتقويم الخاص للعام ، يظهر الأدب يوماً بحياة خصبة مثمرة ■

الهوامش

- ١ - د. طه حسين « حديث الربيعاء ، الاصل الكلمة . المجلد الثاني - ص ٩٨ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٢ .
- ٢ - د. طه حسين . في الآداب الجاهلية . الاصل الكلمة . المجلد الخامس - ص ٢٠ - ٢١ .

قوى ، ذلك « لأن هناك ذوقاً فنياً عاماً يشترك فيه أبناء الجيل الواحد في البيئة الواحدة وفي البلد الواحد ، لأنهم يتأثرون بطريق مشتركة تطبعهم جميعاً بطابع عام يجمعهم ويؤلف بينهم»^(١) . هذا ذوق الأمة في عصر من العصور .. وهو ما يمثل الجانب الموضوعي المشترك والمتعلق عليه في الذوق الأدبي . ومن ثم يمكن أن تتأسس - على هذا الجانب الموضوعي المشترك - مقاييس عامة وأحكام كلية . غير أن من الخطأ للقول بثبات هذا الشق الموضوعي من الذوق الأدبي ، إنما هو مرآة تعكس ذوق الأمة في مرحلة من مراحل تطورها أو تدهورها ؛ لذلك كان هذا الجانب عاماً لكنه أيضاً مرحلي أو مؤقت أو متغير .

٢ - وأما الذوق الخاص فهو ذوق « متأثر بالخصبة الفردية أو هو مظهر ومرآة يُعْطِلها تماثلاً صادقاً يستبد به الفرد ، أو يكاد يستبد به لا يشترك فيه أحدٌ غيره»^(٢) . هنا تلعب الفرق الفردية دورها في تقويم الانواع الخاصة داخل دائرة الذوق العام . كما أن هذا الجانب الخاص من الذوق هو الذي يُضفى على « الذوق » صفة الذاتية والاختلاف .

وتقوم خبرة التدقيق الفني الخصبة وخبرة للإبداع الفني الجادة على أنماط مختلفة من العلاقة بين العام والخاص

بين الفكر وخواطره ، ولا بين القلم والتعبير . ثم دعهم - مدعى أساساً - وذلك حتى لا يكون فقر الكاتب الجند الناشئ حائلاً بينه وبين الوصول إلى الناس عن طريق النشر .

وبهذه الضرورات - أو قل الضمانات - الثلاث ، يكون وجود الذوق الأدبي القويم مؤشراً دالاً على الرقي الحضارى في البلاد ؛ إذ تعدد الذوق الأدبي « اسم جنس » تتدرج تحته أنواع من الفهوضات ومظاهر من الرقي في العلم والسياسة والأخلاق ؛

سادساً : - الذوق الأدبي بين الموضوعية والذاتية :

وقد يقول قائل إن من شأن الخبرة التي يتعهد بها الدكتور طه حسين تربية الذوق الأدبي أن تجعل منه حساً عاماً يكون فيه الكل سواء .. ليس في ذلك إسقاط للفرق الفردية وإغفال لها وشرب صفح مما يمتاز به الواحد عن غيره من الناس؟

لم يغب أمر هذا عن عميد الأدب العربي . لذلك تراه يقسم الذوق الأدبي ذوقين : عاماً وخاصاً :

١ - فأما الذوق العام فهو ما يخلفه في كل الناس التعليم المشترك والحياة المشتركة والبيئة المشتركة . ويمكن القول بأن هذا الذوق العام ذو طابع

٢ - إبراهيم بن سيار اللؤلؤم (ت ٢٢١ هـ) ،
أحد أربعمائة أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة .
٤ - د . طه حسين . في الأدب الجاهلي . الأعمال
الكاملة . المجلد الخامس . ص ٢٢ - ٢٣ .
٥ - المصدر السابق . ص ٢٠ وما بعدها .
٦ - راجع : د . طه حسين . خصام وتك .
الأعمال الكاملة . المجلد الحادي عشر . القسم الأول
ص ٥٢٩ وما بعدها .
٧ - شاعر وأديب فرنسي ، مؤلف « بارك
الصلبة » Le Jeune Parke (١٩١٧) .
٨ - أنظر : د . طه حسين . القرآن . الأعمال
الكاملة . المجلد السادس . ص ٤٣٣ - ٤٤٦ .

٩ - أنظر : د . طه حسين . من الدنيا للعالم .
الأعمال الكاملة . المجلد الثاني عشر . القسم الأول ،
ص ٢٣٢ - ٢٥٠ . .
١٠ - مونتسكيو (١٦٨٠ - ١٧٥٥) ، سويسري
وفيلسوف وأديب فرنسي ، مؤلف « رسائل فارسية »
Lettres Persanes (١٧٢١) ، ثم كتابه للمسوحى
« روح القوانين » (١٧٤٨) .
١١ - فولتير Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ،
أديب وفيلسوف فرنسي مشهور . من أبرز أعماله
« رسائل الفلسفة » Lettres Philosophiques ،
(١٧٣٤) و « القاموس الفلسفي » dictionaire
Philosophique (١٧٦٤) .

١٢ - ديدروت Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) ،
أديب وفيلسوف فرنسي ، وهو أحد كتّاب
« الموسوعة » . من أشهر أعماله « ثعالب حول
تقسيم الطبيعة » (١٧٥٤)
١٣ - أنظر : د . طه حسين . مسئول الثقافة .
الأعمال الكاملة . المجلد التاسع . ص ٢٥١
وما بعدها .
١٤ - د . طه حسين . حافظ ونشأ . الأعمال
الكاملة . المجلد الثاني عشر . القسم الأول .
ص ٢٨٧ .
١٥ - نفس المصدر . ص ٢٨٨ .



فأ كان مشروع طه حسين
 النهضوى ابناً طبيعياً لحركة
 المجتمع المصرى ، وكان انعكاساً
 لطموح الرأسمالية الوطنية التى كانت
 تبحث لنفسها عن وجود حقيقى من
 خلال السيطرة على أدوات الإنتاج
 وما يستتبع ذلك من إقامة هيكل
 صناعية ومعامل صغيرة تشارك كلها فى
 صياغة مشروع مصرى نهضوى ، كان
 عليه أن يناقش الخطب الثقافى والمعرفى
 الذى يكرس لتبعية الدولة المصرية
 للباب العالى .. وما يفرض هذا من
 سياسات على الصعيد الدولى : من
 حصر دور مصر فى كونها مفرنناً للمواد
 الطبيعية والعمالة الرخيصة :

ومشروع طه حسين يعتمد على
 مركزين :

الأول فى اعتبار مصر جزءاً من
 حوض البحر الأبيض المتوسط ، وأكثر
 من هذا فإنها إحدى الدول القلائك
 التى شاركت فى صناعة ما يسمى
 بثقافة هذا الأبيض المتوسط .

والثانى فى نفى الوحدة القائمة على
 اللغة أو الدين وإنما المصلحة المادية
 هى التى تخلق التكتلات السياسية
 والاجتماعية .

وقد تجلى هذا فى كتابات كثيرة
 وخاصة كتاب « مستقبل الثقافة فى
 مصر » الذى يُعد بيلناً سياسياً
 وتقريباً عملياً فى الوقت نفسه لهذا
 المشروع .

وقد احتقلت « الأوبرا » أخيراً من
 خلال « متحف طه حسين » بالذكرى
 العشرين لرحيل عميد الأدب العربى

وقد شارك فى هذا الاحتفال د . جابر
 عصفور ، الشاعر أحمد عبد المعطى
 حجازى ، إدوار الخراط ، حمدى

طه حسين وشهود العصر



فتحى عبد الله

ركب الحضارة العالمية . وكان هذا المشروع في جوهره محاولة عقلانية لمعرفة أسباب التخلف والأخذ بأسباب التقدم كان التحديث ضارياً بجذوره في القديم وكان اعلامه ناشئين في الأزهر ، من رفاة الطهطاوى إلى طه حسين وحتى الذين تعلموا في المدارس الجديدة مثل محمد حسين هيكل نهلوا في شياهم من منابع الثقافة العربية القديمة ، ليس في وسع أحد أن ينكر أن قادة النهضة تأثروا بالثقافة الغربية إلى حد الاقتنان أحيانا إلا أنهم اشتغلوا بدراسة الأدب العربي والفكر الإسلامى ، فقد زعوا ثوب القداسة عن هذا الأدب وهذا الفكر ونظروا إليهما على أنهما نتاج بشر تأثروا بمختلف جوانب الحياة ، واختلفوا في اجتهاداتهم اختلافاً كبيراً



وأصبح من واجبتنا نحن أيضاً أن نجتهد لنجاري تطور الحياة في زمننا . إن تراث هذا الجيل أيقظ الأمة من سباتها الطويل والذي جاهد من خلال تجديد الأدب والعلم لتجديد حياتنا الاجتماعية والسياسية كى تشارك بوعى وإيجابية في بناء عالم اليوم وليس دعاة الانغلاق الذين يتهمون طه حسين ورفاقه بالتبعية للغرب أضر على نهضتنا من دعاة التغريب المحض الذين يتهموننا بالتردد والانتهازية . كلا الفريقين يعيش على فئات الفكر السلفى أو الفكر الغربى ، يجمعون من على مواثد هؤلاء الزواك أنفسهم ويضيفون إليها بعض التوابل ، ليهيموا مشروع النهضة من أساسه باسم التراث مرة وباسم الحداثة مرة أخرى ، وما هم من التراث في شيء ولا من الحداثة في شيء ، ولكنهم قوم يجهلون .

أبو بكر خيت . والقى كلمة المتحف
نبيل فرج .

قال شكرى عياد : الاحتفال بذكرى طه حسين مناسبة طيبة لإعادة طرح مشروع النهضة العربية ، لقد قام مشروع النهضة على اعتراف صريح وشجاع بتخلف العرب والمسلمين عن

السكوت ، سامى خشبة ، شكرى عياد ، عبد القادر القط ، عز الدين اسماعيل ، كامل زهيرى ، محمد زكى العشماوى ، محمود أمين العالم ، منى أبوسنة ، وغالى شكرى وقد شارك بالعزف على البيانو الفنان عمر خيت من مؤلفاته الموسيقية ومن مؤلفات



آنذاك ، فالكتاب في الحقيقة هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذي أخذ يتكامل من كتابات حسن الطمار ، رفاعة الطهطاوى ، خيرى الدين التونسي ، واستمرراً في كتابات الافغانى ، الكواكى ، حسين المرصفى وغيرهم . وأستطيع أن أقول إن هذا الكتاب هو امتداد متطور لأرقى ما وصلت إليه عقلانية الفكر العربى الإسلامى عند المتكلمين عامة وعند ابن خلدون بوجه خاص . والحق إن مشروع النهضة لم يكن مجرد اثر من آثار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية بل هذا المشروع تتعمق جذوره الموضوعية في واقع المجتمع المصرى وتتجلى وتبرز معبرة عنه بكل ما كان يستمد فيه من مصالح وتوجهات وصراعات كما تمتد جذوره الذاتية إلى اسطهلام نماذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربى الإسلامى . وكان طه حسين هو التعبير الإبداعى عن هذه الملامة الخصبة بين الاثر الحضارى الغربى والضرورات الموضوعية للواقع الوطنى والاجتماعى .

أما منى أبوسنة فترى فيه رائداً للحواريين الثقافات حيث أرسى قواعد الحواريين الثقافتين العربى والأوروبية وبالذات ثقافة التنوير من خلال تمثيل قيم التنوير الأوروبية وفي مقدمتها قيمة التسامح الثقافى والدينى وهى قيمة

والتجديد . وهكذا بدأ الشعراء يعودون إلى منابع الشعر العربى الأولى في عصور ازدهاره وبدأ الدارسون يلتفتون إلى الادب القديم فيدرسونه بمنهج جديدة .

وطه حسين كان يزاوج بين المنهج التاريخى الذى يعنى بدراسة البيئه وأثرها على المبدع والمنهج النفسى الذى يربط بين الادب ومبدعه والمنهج الذوقى الجمالى الذى يحاول أن يستشف ما في النص الادبى من مظاهر الإبداع الفنى وقد اعتمد أسلوباً جديداً يقوم على البساطة والإفاضة والتعبير عن المعنى بأكثر من وجه في إطار الإيقاع الموسيقى الذى يقترب أحيانا من موسيقى الشعر .

وقد تميز طه حسين بتعدد المواهب ، فقد شارك في النقد والدراسة الادبية والإبداع والترجمة وقضايا الثقافة والتعليم وإن جاءت معظمها في أسلوب بسيط وفكرة واضحة وقادرة على الإقناع . ولهذا كان له اثر عظيم في الحياة الجامعية والحياة العامة .

أما محمود أمين العالم فقد قال : في عام ١٩٢٨ يادر طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » بصياغة استلته عصر النهضة صياغة متسقة وتحديد إجابات عملية لها تتفق مع احتياجات بلادنا وملايسات العصر

أما جابر عصفور فقال : كانت الحرية والعدل والعقل والعلم أقانيم العالم لدى طه حسين وقد تجلت على المستوى الاكاديمى فكانت منهجاً علمياً جديداً ، منهجا يستبدل بالتصديق الشك وبالاتباع الإبداع وبالتجميع التركيب وبالوصف التحليل وبالقياس على القديم القياس على الحاضر ، وكانت النتيجة معركة الشعر الجاهلى التى بدأت في منتصف العشرينيات ثم معركة العدل الاجتماعى متمثلة في « للمعذبين في الأرض » « شجرة البؤس » ، « جنة الشوك » وكانت معارك الفكر منذ الصدام الأولى في مطلع القرن مع جود المؤسسة الدينية التى استبدلت بالعقل والنقل وبالاقتصاد التقليد وانتهاه بالصدام المتكرر مع كل المؤسسات السلطوية التى تتناقض مع قيم الحرية والعقل والطم والعدل .

أما عبد القادر القط فيرى أنه من أصحاب المواهب الفريدة الذين اتجه بهم المجتمع العربى في مرحلة انتقاله من عصور التخلف والجمود إلى عصر النهضة الحديثة لكى يعبروا عن طبيعة العصر وحاجاته وينشروا الوعي بين الجماهير .

كان من ضرورات النهضة العربية الحديثة في الفكر والادب أن يهتدى الابداء والمفكرون إلى نقطة صالحة يمكن الانطلاق منها إلى الحداثة

الريادة المبدعة لمشروع التنوير المستمر إلى يومنا . لذلك فليس طه حسين مجرد ناقد أدبي عظيم أو مؤرخ إسلامي كبير أو روائي بصير العقل والقلب . وليس هو أيضا مجرد جسر ذهبي بين الحضارتين العربية والغربية ، وإنما هو قبل ذلك كله ويده ، صاحب مشروع متكامل للتقدم والنهضة ومن ثم فهو باقي في حياتنا بقاء حاجتنا إلى هذا المشروع ■

أما يوسف الشاروني فيقول : إن إبداعه القصصي كان يعبر عن المرحلة التاريخية التي مرت بها القصة في الأدب العربي ، التي كتبت تتراوح ولتقتد بين السيرة الذاتية والموضوعية الفنية .

ويقرر غالى شكرى : طه حسين هو العمود الفقري لفكر النهضة المصرية الحديثة فهو الحصيـلة الخلاقة لثقافتنا الوطنية منذ رفاعة الطهطاوى . وهو

تصلح كاساس لإقامة حوار ثقافى عربى أوروبى ينشد تحقيق وحدة الحضارة الإنسانية أما سامى خشبة فقد قال : التعليم عند طه حسين كما نستخلص شرط لاستكمال حرية المواطن وبالتالي لاستكمال حرية الوطن . فالتعليم المستنير والمنظم شرط لكل من تحقيق الحرية لعقل الإنسان في أن يبحث عن المعرفة الموضوعية والوعى وأن يختلف مع عقول غيره بشأنها .





(١٨٨٩ - ١٩٧٣)

ببليوغرافيا

١٨٨٩ ولد في ١٤ نوفمبر في عزبة الكيلو على مسافة كيلو متر من مغاغة محافظة المنيا ، لأب يعمل موظفا في شركة السكر ، ونشأ نشأة ريفية فقيرة .

١٨٩٥ أصابه الرمد وكف بصره .

١٩٠٢ انتقل إلى القاهرة في رعاية أخيه الأكبر الشيخ أحمد حسين لكي يلتحق بالأزهر ، بعد أن أتم حفظ القرآن الكريم ، واستمع إلى السير الشعبية ..

١٩٠٨ التحق بالجامعة المصرية القديمة في أول نشأتها ، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية في القسم الفرنسي بالجامعة ، ويحضر رسالة الدكتوراه «ذكرى أبي العلاء» .

١٩١٤ نوقشت رسالته «ذكرى أبي العلاء» في ١٥ مايو ، ومنح درجة الدكتوراه بتقدير جيد جدا . ونشرت الرسالة في العام التالي ١٩١٥ ، واعتبرت فاتحة مرحلة جديدة في تاريخ دراسات الأدب العربي في العصر الحديث .

وفي نوفمبر ١٩١٤ أوفدته الجامعة في بعثة إلى فرنسا . وتحت إشراف العالم الاجتماعي أميل دوركهايم أعد رسالة عن «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون» .

١٩١٧ في ٩ أغسطس تزوج من الفتاة الفرنسية سوزان التي كانت تدرس معه وتعاونته في القراءة والكتابة .

١٩١٨ في يناير نوقشت رسالته «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون» .

١٩١٩ عاد في أكتوبر إلى مصر أستاذا للتاريخ القديم بالجامعة المصرية ، مسلحا بمنهج علمي للتجديد على أساس القديم ، متخذا من الشك الديكارتي سبيلا إلى اليقين .

١٩٢٥ عين أستاذا لتاريخ الأدب العربي في كلية الآداب ، بعد أن غدت الجامعة المصرية الأهلية أو الشعبية تابعة للحكومة .

١٩٢٨ عين عميدا لكلية الآداب ، وتجدد تعيينه في ١٩٣٠ .

١٩٣٢ أحيل إلى التقاعد لأن رفض أن تمنح كلية الآداب الدكتوراه الفخرية لعدد من السياسيين حفاظا على استقلال الجامعة .

ويفقد عمادة كلية الآداب أطلقت عليه الصحافة «عميد الأدب العربي» .

- ١٩٣٤ عاد إلى الجامعة ، وتولى عمادة كلية الآداب في ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ .
- ١٩٣٩ انتدب مراقبا عاما للثقافة بوزارة المعارف .
- ١٩٤٢ انتدب مديرا لجامعة الاسكندرية عند تأسيسها .
- ١٩٤٦ . رأس تحرير مجلة «الكاتب المصري» .
- ١٩٤٩ جائزة الدولة للأدب .
- ١٩٥٠ في ١٢ يناير اختير وزيرا للمعارف في الوزارة الوفدية . وإثناء توليه الوزارة قام باصلاحاته الهامة في التعليم ، وفي مقدمتها تقرير مجانية التعليم الثانوي والفني ، وتنفيذ التلاميذ على نفقة الدولة ، وتوحيد نظام التحليم في المرحلة الأولية في مدارس ابتدائية ، وفتح آلاف الفصول الجديدة .
- ١٩٥٩ حصل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب .
- ١٩٦٥ حصل على قلادة النيل الكبرى وهي أرفع وسام في الدولة ، يهدى للملوك ورؤساء الجمهوريات .
- ١٩٧٢ في ٢٨ أكتوبر توفي في فيلا (رامتان) بالهرم ، وخرجت الجنازة الرسمية والشعبية من جامعة القاهرة في ٣١ أكتوبر .
- وفي ١٠ ديسمبر تسلمت أسرته باسمه جائزة الأمم المتحدة لانجازة في ميدان الحقوق الإنسانية .
- ١٩٨٩ احتفلت وزارة الثقافة وكلية الآداب بجامعة القاهرة بالذكرى المئوية لميلاده . كما احتفلت بهذه المناسبة جامعة المنيا المصرية وجامعة بورنو الفرنسية .
- ١٩٩٢ في ٢٦ أكتوبر احتفل المركز القومي للفنون التشكيلية (متحف طه حسين رامتان) بالذكرى العشرين على رحيله في المسرح الصغير بدار الأوبرا المصرية بالتعاون مع المركز الثقافي القومي .

مؤلفاته :

كتب ما يزيد على خمسين كتابا في القصة والأدب والتاريخ وفلسفة التربية وترجم كثير من مؤلفاته إلى اللغات الأجنبية ، وفيما يلي حصر لها :

- ذكرى أبي العلاء مطبعة الواعظ ١٩١٥
- فلسفة ابن خلدون ١٩٢٥
- وهي الترجمة التي قام بها محمد عبد الله عنان لرسالة الدكتوراه التي قدمها إلى السوربون سنة ١٩١٧ .
- صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان
- قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين
- قادة الفكر مطبعة الهلال ١٩٢٥

- حديث الاربعاء
- فى الشعر الجاهلى
- فى الصيغ
- الأيام ٣ اجزاء
- حافظ وشوقي
- على هامش السيرة
- دعاء الكربان
- من بعيد
- اديب
- الحصة الأدبية فى جزيرة العرب
- مع أبى العلاء فى سجنه
- من حديث الشعر والنثر
- القصر المسحور
- مع المتنبي
- مستقبل الثقافة فى مصر
- لحظات
- صوت باريس
- أحلام شهر زاد
- شجرة البؤس
- جنة الشوك
- فصول فى الأدب والنقد
- صوت أبى العلاء
- عثمان (الجزء الأول من الفتن الكبرى)
- رحلة الربيع
- المعذبون فى الأرض
- مرآة الضمير الحديث
- الوعد الحق
- جنة الحيوان
- الحب الضائع
- من هناك
- ألوان
- بين بين
- على وبنوه (الجزء الثانى من
- المطبعة التجارية ١٩٢٥
- دار الكتب ١٩٢٦
- دار المعارف ١٩٢٣
- دار المعارف - الجزء الأول ترجم إلى
- الانجليزية والفرنسية والعبرية والروسية
- مطبعة الاعتماد ١٩٢٣
- المطبعة الرحمانية ١٩٢٣
- دار المعارف ١٩٢٤ - ترجم إلى الفرنسية
- المطبعة الرحمانية ١٩٢٥
- دار المعارف ١٩٢٥ - ترجم إلى الفرنسية
- مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٢٥
- مطبعة المعارف ١٩٣٥
- مطبعة الصاوى ١٩٣٦
- بالاشتراك مع توفيق الحكيم - دار النشر
- الحديث ١٩٣٧
- لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧
- مطبعة المعارف ١٩٣٨ - ترجم إلى الانجليزية
- مطبعة المعارف ١٩٤٢
- مطبعة المعارف ١٩٤٣ - مجموعة قصص
- تمثيلية
- مطبعة المعارف ١٩٤٣
- مطبعة المعارف ١٩٤٤ - ترجم إلى الفرنسية
- مطبعة المعارف ١٩٤٥
- مطبعة المعارف ١٩٤٥
- مطبعة المعارف ١٩٤٥
- مطبعة المعارف ١٩٤٧
- دار المعارف ١٩٤٨
- دار المعارف ١٩٤٨
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩
- دار المعارف - سلسلة اقرا ١٩٥٠ - ترجم إلى
- الفرنسية
- مطابع جريدة المصرى ١٩٥٠
- دار المعارف ١٩٥١
- القاهرة ١٩٥٢
- دار المعارف ١٩٥٢
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٢
- دار المعارف ١٩٥٣ - ترجم إلى الفارسية

الفتنة الكبرى

- شرح لزوم مالا يلزم لأبى
- العلاء المعرى (تحقيق)
- خصام ونقد
- نقد وإصلاح
- من أدبنا المعاصر
- مرآة الإسلام
- من لغو الصيف
- من أدب التمثيل الغربى
- أحاديث
- الشيخان؛ أبو بكر وعمر بن الخطاب
- من لغو الصيف إلى جد الشتاء
- خواطر
- كلمات
- ما وراء النهر
- تقليد وتجديد
- كتب ومؤلفون
- من الشاطئ الآخر

والأردية

- دار المعارف ١٩٥٥
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٥
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٦
- الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٥٨
- دار المعارف ١٩٥٩
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٩
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٩
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٩
- دار المعارف ١٩٦٠
- الكتاب القضى ١٩٦١
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٥
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٧
- دار المعارف ١٩٧٥
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٨
- دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٠
- شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٠

ترجماته

- جول سيمون التواجب
- نظام الاثنينين
- روح التربية
- قصص تمثيلية
- اندروماك لراسين
- من الأدب التمثيلي اليونانى سوفوكليس
- زاديج أو القدر لفولتير
- أندريه جيد: من أبطال الأساطير اليونانية
- سوفوكليس أوديب
- بالاشتراك مع محمد رمضان - مطبعة
- الجريدة سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١ فى أربعة أجزاء .
- تأليف أرسطو ترجمة عن اليونانية ١٩٢١
- مطبعة الهلال .
- تأليف جوستاف لوبون - ترجمة عن الفرنسية - مطبعة الهلال ١٩٢١ .
- القاهرة ١٩٢٤
- المطبعة الأميرية ببولاق ١٩٣٥
- مسرحيات الكترا - أباس - انتيجونا - أوديب ملكا - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٩
- الكاتب المصرى ١٩٤٧
- الكاتب المصرى ١٩٤٧

ازدهار الإسكندرية

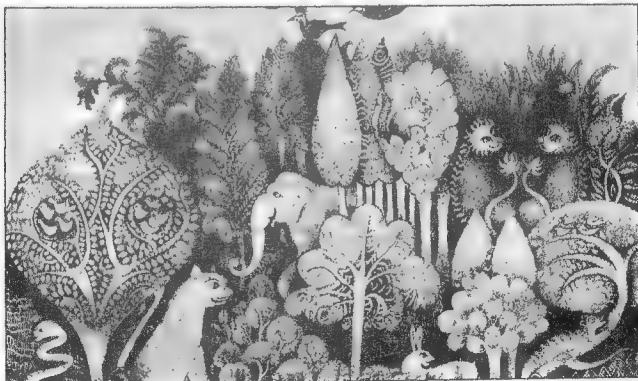
قراءة لتاريخ مدينة الإسكندرية باعتبارها كانت
العاصمة الثقافية لعالم البحر المتوسط في عصورها
المزدهرة الذي يرجع إلى نوع تركيبتها السكانية
والتعايش والتسامح بين من عاشوا فيها .

قصة ، ومعابد مهيبة ، ومتحف عظيم ،
ومكتبة مزودة بحوالى ٧٠٠ ألف كتاب
ومخطوطة ، وهو أكبر عدد من الكتب
عرفه العالم القديم ، وفنار هائل عده
القدماء إحدى عجائب الدنيا السبع ، في
هذه المدينة ازدهرت الحياة اقتصادياً
 واجتماعياً وثقافياً ، فيها تمت أول
ترجمة للعهد القديم إلى اليونانية ، وبها
تم تجميع أدق طبعات الأدب
الكلاسيكي ، كما تم جمع المعلومات

يظهر له نظير على مدى ألف عام ، كما
كانت أكبر مدينة في العالم بعد قرن
ونصف من تأسيس الإسكندرية لها ،
حيث بلغ عدد سكانها ١٥٠ ألف نسمة ،
كانت تحفة من التحايات المعمارية
بشوارعها المبلطة ، وميادينها
المخططة ، ومبانيها الحجرية الجميلة
التي مثلت القصور حوالى ثلثها ، كان
بها ستاد ضخم ، ومسرح مدرج ،
وحدائق عامة ، ومسلتان ، وبوابات

ف من كان يتصور أن
هذه المدينة التي أنشأها
الإسكندر الأكبر عام ٣٣٢ ق . م سوف
يتدهور بها الحال لتصل إلى ما هي عليه
الآن ؟

لقد كانت الإسكندرية في ظل البطالة
وفي ظل الرومان العاصمة الثقافية لعالم
البحر المتوسط المزدهر حضارياً ، فهي
التي حفظت التراث القديم ، ووسعت
نطاق المعرفة الإنسانية إلى مستوى لم



.... وتدهورها

عادل أبو زهره

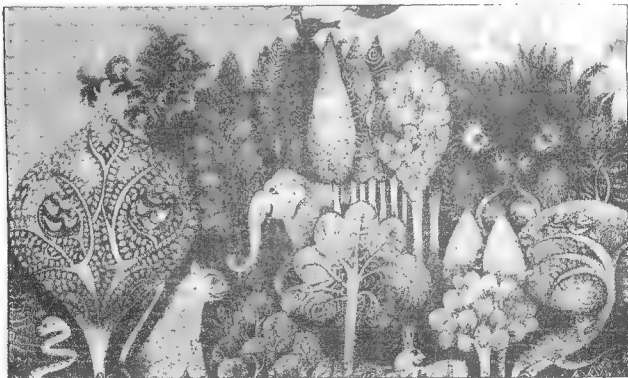
حديث ، وشهدت نهضة اقتصادية واجتماعية وثقافية ، ظهرت فيها دور شهيرة للصحف : وتأسست فيها فرق مسرحية وأنشئت فيها مسارح هامة ودور للسينما ، وزارتها وعرضت فيها فرق عالمية للمسرح والموسيقى والأوبرا والباليه ، قدمت مواسم كاملة ، كما تكونت فيها فرق فنية ، ازدهرت فيها حركات للأدب وفنون التصوير والنحت والعمارة كما أنشئت فيها حدائق عامة

وترجع أصولهم إلى ما يزيد على ١٢ قومية مختلفة تنافسوا وتعاونوا من أجل حياة أفضل من خلال إدارة جادة ودقيقة لمواردها المختلفة .

ويرجع إلى « محمد علي » الفضل الأكبر في وضع بذور ازدهارها الثاني الذي بلغ قمته في النصف الأول من القرن العشرين ، حيث عادت الإسكندرية - بعد أفول طويل - مركزاً تجارياً عالمياً ، وأعيد تخطيطها على نمط

التي كانت أساساً لواحدة من أقدم الخرائط في العالم ، فيها تم وضع الهندسة على شكل نظريات ، ومنها خرجت أول فرضية بأن الأرض تدور حول الشمس ، كما تم التوصل بواسطة باحثيها إلى معرفة دقيقة بتشريح الدماغ والقلب والعين .

لقد كان من أهم أسباب هذا الازدهار الأول ، تنوع تركيبها السكانية ، والتعايش والتسامح بين من عاشوا فيها



وعشرات المدارس والمعاهد التعليمية والاندية الرياضية والاجتماعية والشواطىء والبنوك، والشركات والمؤسسات التجارية والصناعية، والمساجد والكتاس والمعابد، واقم في احد ميادينها اول تمثال يقام في مدينة مصرية حديثة هو تمثال محمد على بعد فتوى شوية من الشيخ محمد عبده بأن إقامة التماثيل في الميادين ليست حراماً وظلت الإسكندرية حتى قرب نهاية الستينيات من هذا القرن مدينة نظيفة، جميلة ومزدهرة، وكان من أهم أسباب هذا الازدهار الثاني أيضاً تنوع تركيبتها السكانية حيث استوطنها وعمل فيها ما يزيد على ١٥ جماعة بشرية ينتمون إلى اصول قومية ودينية مختلفة، عاشوا معاً في إطار من التنافس والتعاون والتسامح والقبول، وعملوا بجد من أجل حياة أفضل وأجمل، كما كان من أسباب ازدهارها الثاني أيضاً ذلك المجلس البلدى المكون من مجموعة متنوعة من أكفأ سكانها خططوا لتطورها واداروا شئونها بكفاءة وبأسلوب ديمقراطى .

وعند منتصف الستينيات تقريباً بدأت هجرة الأجانب الجماعية عنها مقابل هجرة من الريف والصعيد إليها . وما كادت مرحلة السبعينيات تنتصف حتى كان الانفتاح ويدأت أموال البترول تتدفق مع أموال أخرى كانت تأتي في الغالب من أنشطة غير إنتاجية وأحياناً غير مشروعة، ولى «مولد» ما سعى بالانفتاح بدأت سلطة الإدارة تضعف أمام سطوة المال، وظهرت عيوب مثل التسبب بالإهمال والفساد، وبدأ تدهور الإسكندرية يبدو واضحاً، بدأت المدينة تقدم طابعها المميز بسرعة، تدهورت معمارياً، كما بدأ النشاط الثقافي الجاد ينحسر فيها، وأحييت المدينة بحزام من

الاحياء العشوائية الكثيفة السكان، بل وتم تشويه معظم أحيائها المعينة، ولقد بلغت المدينة قمة تدهورها في السنوات العشر الأخيرة، حتى أن زوارها لا يرون فيها الآن غير شوارع وميادين تتناثر فيها اكوام القمامة، وارتفعت فيها إلى درجة غير محتملة درجة الضوضاء والمخالفات القانونية في كل مجال . ولنتوقف الآن أمام بعض الظواهر الحيرة، مدينة مثل الإسكندرية يزيد عدد سكانها على الأربعة ملايين، بها جامعة يقترب عمرها من الخمسين عاماً، وبها معاهد ومراكز للبحث، وجامعة ناطقة بالفرنسية، وبالرغم من ذلك لا تصدر عنها صحيفة يومية واحدة أو مجلة ثقافية ذات قيمة .

مدينة بهذا الحجم وبهذا التاريخ لا توجد بها فرقة مسرحية أو فرقة للرقص أو فرقة موسيقية، أو سقوديو لإنتاج أعمال سينمائية أو تليفزيونية، ولا تزال تعيش حالة على ما يتم إنتاجه في القاهرة من صحف ومجلات والسلام ومسرحيات ومسلسلات وأعمال موسيقية، وبالرغم من ذلك فإن محافظها الحال يرى أنها عاصمة مصر الثقافية بمدينة بها كلية للفنون الجميلة منذ ما يقرب من أربعين عاماً، تخرجت فيها مجموعة كبيرة من المبدعين والدارسين، وشهدت نهضة في الفنون التشكيلية منذ الربع الأول من القرن العشرين وعاش وأبدع فيها في فنى التصوير والنحت مجموعة من المصممين والاسماء من المصريين والأجانب المستوطنين، ويكفى أن نتذكر على سبيل المثال لا الحصر من المصريين محمد ناجى، ومحمود سعيد وسيف وائل، وأدم وائل ومارجريت نخلة، ومحمود موسى، وعفت ناجى، وأحمد عثمان، وكامل مصطفى، وحامد

عويس، ومن الأجانب المتصمرين كان هناك ليتساس، وزانيري، وجول بلينست، وجياكوموسكاليست، وأتودينيوكى، وأنجلو بولو، وأوسكار تيورى، وأونريكو براندانى، وهمبر، ولا تزال هذه النهضة التشكيلية مستمرة حتى الآن بواسطة مجموعة من المبدعين الشيوخ والكهول والشباب هذه المدينة التي شهدت تكوين أول جمعية لهواة الفنون الجميلة سنة ١٩٢٩ وجماعة الاتيليه سنة ١٩٣٢، وجماعة مصر أوروبا سنة ١٩٤٩، كما كانت من أول المدن المصرية التي فكرت في إنشاء متحف للفن الحديث في فيلا لأحد أثريائها هو البارون هشوارل دى منشه، سنة ١٩٢٦ .

عندما يتأمل المرء هذا التيار القوي المستمر والمتجدد في مجالات الفنون التشكيلية يقف حائراً أمام هذا التلوث البصري الذي يخيم على المدينة، وأمام ذلك القبح التشكيلي الذى أصبح ظاهرة تخترق أبصارنا في كل أحيائها وشوارعها، كما يقف حائراً أمام خلو مدينة لديها كل هذه الثروة من الإبداع والمبدعين في مجالات الفن التشكيلي من متحف للفن الحديث، فمتحف الفنون الجميلة وهو متحف المدينة الرسمى في حالة يرثى لها، ومقتنياته المهداة حبسية ومكسدة في مضان رطبة، ومتحف «محمود سعيد» مفلج منذ سنوات طويلة بلا أمل قريب في إعادة افتتاحه، وتبقى الحركة التشكيلية في المدينة مكونة غالباً من إبداعات فردية متميزة ولكن بلا تأثير على حركة الحياة أو على النطق التشكيلي العام .

في الإسكندرية قسمان لفن العمارة يتخرج فيها سنوياً عشرات الدارسين وبعضهم من الموهوبين، وبالرغم من ذلك فالمدينة في حالة فوضى معمارية،

ويندر أن يصفاح البصر مبنى من الأبنية الحديثة له قيمة ، ليس هذا وحسب ، بل إن ما ورثته المدينة من آيات معمارية عن حقب سابقة تبدو أو يتداعى أو يشوه أو يزال ، ولا يوجد بين هؤلاء المعماريين تيار محسوس يدافع عن هذه الثروة المعمارية .

في المدينة أقسام للدراسات الأدبية بلغات مختلفة وبها قسم للمسرح وداخل هذه الأقسام الجامعية مجموعة من الأساتذة على مستوى علمي رفيع وبالرغم من ذلك فليست هناك حركة أدبية أو مسرحية قوية تؤثر على الناس وتشكل أفكارهم وذاقهم ، بل إن إسهام هؤلاء الأساتذة في الحياة الثقافية العامة أقل بكثير جداً من زملاء لهم في القاهرة ، فمن داخل الأقسام الأكاديمية في القاهرة عرف الجمهور العادى لسويس عوفى زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ، وريشاد رشدي وزكريا إبراهيم ، ولطيفة الزيات ، وسامية أسعد وعبد القادر القط ، وشكري عياد وسيد النساج ، وسمير سرجان ومحمد عناني ، وهدي وصفي ، وعبد العزيز حموده ، وجابر عصفور ، وعز الدين إسماعيل ، وإنجيل سمعان ، ورسوى عاشور ، وغيرهم ممن لهم إسهامات في الحركة الثقافية تقييما ونقداً وترجمة وإبداعاً .

يسجد في الإسكندرية معهدان للموسيقى أحدهما خاص والآخر تابع لأكاديمية الفنون وبهما أقسام للموسيقى الغربية والعربية والآلية ، لكن هذين المعهدين تدهور بهما الحال وقلت إمكاناتهما إلى درجة مخيفة بحيث لا يشعر بوجودهما أحد ، وأصبعا مجرد أماكن يرتادها بعض الهواة لبعض السوق ثم يخيب أملهم فيها فينصرفون عنها ، حتى إن المدينة التي

شهدت نهضة موسيقية منذ الربع الأول من هذا القرن وخرج منها سيد درويش وحضر إليها «لاسكالا دي ميلانو» وفيينا والفيلهارموني والكوميدى فرانسيز» وقدموا موسام كاملة ، وكان فيها في الأربعينيات وحتى في الخمسينيات أوركسترا سيمفوني ، هذه المدينة لا تشعر بالموسيقى الجادة فيها إلا من خلال فرق وعازفين تستقدمهم المراكز الثقافية الأجنبية أو دار أوبرا القاهرة أو جمعية هواة الموسيقى والفنون ، بل إن الشيء المبكى في هذا الصدد أن مدينة الإسكندرية ذات التاريخ الفني الطويل لا تملك آلة بيانو واحدة تصلح لإقامة الحفلات الموسيقية الكبيرة .

في الإسكندرية مسرحان هامان ، مسرح سيد درويش وقد تدهور به الحال إلى درجة مرعبة ولا يقدم عليه من النشاط الجاد إلا فيما ندر ، وقاعة المؤتمرات بالفشاطي ، وهي قاعة تستوعب عدداً كبيراً من المشاهدين والمستمعين ، لكنها شبه معطلة مجلس من يديرونها في انتظار الفرج ، ليس لديهم خطة لاستخدامها وتحويلها إلى ما يشبه دار الأوبرا في القاهرة أو حتى قاعة المؤتمرات في مدينة نصر .

ويتبقى بعض الأنشطة مصادرة الجمهور التي تنظمها إما قصور الثقافة الجماهيرية أو الأتيليه ، وهي أنشطة لا تستطع أن تكون تياراً عاماً ومؤثراً ، بالرغم من الجهد المميز الذي يبذله بعض القاشمين على هذه الهيئات :

هناك أيضاً الآثار اليونانية والرومانية والمسيحية والإسلامية ومعظمها في حالة سيئة ، محاصرة بالعشوائيات ومحجوبة عن أعين الناس بالأبنية والاسوار وبعض هذه الآثار مهدد بالمياه الجوفية .

أما التليفزيون المحلي فإنه يحاول بإخلاص أن يلعب دوراً مؤثراً في حياة المدينة إلا أنه يعجز عن ذلك لحداودية الإمكانات وضيق المكان الذي يعمل فيه وضيق ذات اليد .

مدينة تزخر بالمبدعين والدارسين في كل مجال بل إنها تزدهم بهم ، مدينة لديها كل هذه الإمكانات ، ولديها ذلك الماضي العريق ما الذي جعلها تصل إلى هذه الحال ؟ في رأيي أن أهم سبب هو مشكلة الإدارة ، إدارة شئون المدينة من خلال فهم لمكانها ومكانتها وتاريخها ودورها .

لقد كان من سوء حظ هذه المدينة العجوز أنه لم يقول أمرها ، منذ رحل عنها الأجانب ، المحافظ المناسب إلا فيما ندر من أمثال السيد صدى عاشور والدكتور فؤاد حلمي .

إن الإسكندرية بحاجة إلى محافظ من نوع خاص يفهم تاريخها ويقدر دورها ويساعد مبدعيها وعلمائها ويأخذها على العمل من أجل النهوض بها . يوفر لهم الإمكانات والأدوات الضرورية للعمل والإبداع ، إنها بحاجة إلى محافظ لا يعاملها وكأنها مدينة صغيرة بلا تاريخ .

أما المحافظون الذين يهزقون أنفسهم في مشاكل صغيرة ولا يجدون ما يفعلون غير الكلام فزنتهم يهدرون بها ويصغرون بها ، ويجوزون في النهاية عن حل حتى المشاكل الصغيرة كرفع الزباله أو وقف الضوضاء ، وهذا بالطبع لا يعفى الرأي العام المثقف المتشرذم ، المنصرف معطلة إلى مصالحه الآنية ، من المسؤولية لأن الإصلاح الحقيقي لن يتم إلا بالتفكير ، عبر مؤسسات مدنية قوية تضمهم ■

الأصول الثقافية للعنصرية الأوروبية

ألان دي ليبيرا

ترجمة : ريشار جاكسون



كشفت للأكلية الغربية في جانبها العنصرى الذى يرى
استبعاد العرب من المنظومة العالمية .

والفيل منشور في ، لوموند ديبلوماتيك (سبتمبر ١٩٩٣)
وكانه الان دى ليبرا باحث فرنسى متخصص في تاريخ الفكر
التوسطى وجاء في الاصل الفرنسى بعنوان « الشرق والغرب
والبة النسيان المزبوجة ، ومترجمه باحث فرنسى ومسئول
عن قسم الترجمة بالبعثة الفرنسية للتعاون الجامعى .

(تحويلها إلى خلافة) ، ظل هناك دولة
إسلامية غربية تواجه الدولة الإسلامية
الشرقية (العباسية) . معنى سقوط
غزناتمة ، إذن ، هو أن التقسيم بين
شرق وغرب الذى كان يمر داخل دار
الإسلام ، أصبح بعد ١٤٩٢ يحول بين
العوالم المسيحية وبين العالم
الإسلامى .

ولذلك ، فبدلاً من أن نتحدث عن
« حجب المصادر العربية للفكر
الأوروبى » ، مما قد يعطى انطباعاً أن
المفكرين العرب — أو اليهود ، فالألية
واحدة — غرباء عن الغرب وأن الفكر
العربى الإسلامى جسم غريب في
أوروبا ، أتى من الخارج وعاد إليه ،
فلنتحدث عن « العناصر العربية للفكر
الأوروبى » ، حتى ندخل على
استمرارية ، وعلى مجموعة من الميزات
المشتركة ، وعلى بنية متماسكة من المثل
العليا والمعارف والسلوكيات ، كانت
كلها موجودة قبل ميلاد أفكارنا الحديثة
عن « أوروبا » و « العالم العربى » ،

ولذلك ، فلا يجوز أن نطالبها بأن تحدد
إطار نسياننا ومعناه . فلقد إلى الواقع
التارىخى : استمر تواجد الإسلام في
الغرب — أى وجود إسلام غربى —
من فتح الأندلس (٧١١ — ٧١٦)
حتى سقوط غزناتمة (١٤٩٢) .
وبعبارة أخرى ، فإن التقسيم بين غرب
وشرق كان جزءاً لا يتجزأ من الواقع
والوعى العربى الإسلامى في القرون
الوسطى . فمئذ ٧٥٥ (تأسيس
الإمارة الاموية في قرطبة) ثم ٩٢٩



ابن رشد

ق ظل تأثير الفكر العربى
الإسلامى على الثقافة الأوروبية
لفترة طويلة أمراً غير معترف به . وقد
أصبح في الفترة الأخيرة موضع
اعتراف متممس ، وسر هذا الاعتراف
ربما يكمن في أن هذا الإشعاع البعيد
باتينا من نجم نعتبره الآن ، ويصل
إلينا وكأنه مجرد حنين إلى عصر مضى .
ولكننا ، عندما نتحدث عن هذا
« التراث المحجوب » ، يجب علينا أن
نحدد المستويات : أى أن نشير إلى من
الذين يعترفون بهذا التراث ويتقبلونه ،
ومن الذين يحجبونه ويرفضونه .
وإلا ، فالقول بأن الغرب نسى تراثه
العربى لن يكون سوى صياغة بديلة
للمقولة التى تسود الرأى العام على
ضفتى البحر الأبيض المتوسط ، وهى
أن العرب كانوا دائماً ولن يزالوا أبداً
غرباء عن الغرب .

إن مفاهيم « الغرب » و « أوروبا »
التي نستعملها دون أى حذر لى الات
هائلة للقدان الذاكرة الجماعية ،

الأصول الثقافية للعنصرية الأوروبية

وباختصار، حتى ندل على واقع اسمه الغرب القروسطي، حلمه الفتح المسيحي للاندلس وطرده مسلميه ويهوديه، قبل أن تظهر فكرة «أوروبا» لتطمعه مرة أخرى، في العقول هذه المرة.

إن «حجب العناصر العربية الإسلامية للثقافة الأوروبية» ظاهرة معاصرة في حقيقة الأمر، فقبل الحجب كان الرفض، وكان رفضاً واعياً متعمداً. كلنا نعرف مدى جهل المجتمع الفرنسي بالإسلام القروسطي، فالفلسفة والعلوم العربية واليهودية لا تُدرّس، والجمهور لا يعرف عنها شيئاً. لكن هذا الجهل ليس سبب النسيان، بل نتيجة. وهنا لابد من التمييز بين ما عرفه الغرب المسيحي ثم رفضه رفضاً واعياً مطرداً، وما لم يعرفه (أو لم يعرفه جيداً) ولا يزال غير مستعد لاكتشافه. فعلى سبيل المثال، لم تدخل قط في الثقافة الغربية اللاتينية المسيحية الفلسفة السياسية والعقائنية والإصلاحية والعلمانية للفكر الإسلامي، رغم أن أسلافها مفكرون من الأندلس مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ومن ناحية أخرى، رفضت الثقافة الغربية رفضاً صريحاً أسلوب الحياة الفسيفسائي، أي نوعاً من الحياة المكعبة للعمل الفكري، لوصفناه بالأسلوب «المتقن» لو لم يفقد هذا المصطلح معظم دلالاته في الضجيج الإعلامي

المعاصر.

وليست لهاتين الظاهرتين — الحجب والرفض — نفس البعد. فالحجب، يمكن القضاء عليه، بإصلاح البرامج المدرسية مثلاً. أما الرفض، فهو حدث وقع بالفعل، فكانت آثاره في عقولنا عميقة إلى درجة أن الهوية الأوروبية بنت نفسها عليه، وأن كل عمليات الحجب التي تلت لم تكن سوى نتيجة القرار الأول. وهذا الرفض هو الأمر الذي لابد من معالجته اليوم، بل من مطاردته.

لنحظتين التأسيسيتين في بناء التصور الفكري لأوروبا — عصر النهضة (القرن الخامس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) — عنصر مشترك، ألا وهو كراهية الشرق والعرب. ونقطة التحول هنا هي الفتح العثماني لقسطنطينية (١٤٥٣). فيبعد هذا التاريخ، لجأ المثقفون اليونانيون إلى إيطاليا، فاسهموا في ازدهار «النهضة الإيطالية» إسهاماً رائعاً. لكن هذا الإسهام الرائع ليس كذلك في منظور مؤرخي عصر التنوير، بل إنه يمكن تلخيصه في جملة واحدة: في ١٤٥٣، غزا الشرق الغرب! ففى رأى مثقفى التنوير — الذين كانوا صورتنا الحديثة عن «أوروبا» — والثقافة — لم يكن يونانيو بيزنطة ينتمون إلى الغرب. فعلى سبيل المثال، كان كونديك (١٧١٥ — ١٧٨٠) يرى أن غزو هؤلاء الشرقيين غمر

الرغوب فيهم هو الذي حال دون نمو الذوق الأوروبي الغربي في إيطاليا! إنه حكم شديد الغرابة في أعيننا المعاصرة، لا يمكن لأحد أن يقبله اليوم، وقد صرنا نعتبر أن إسهام النزعة الإنسانية humanisme البيزنطية لعب دوراً حاسماً في النهضة الإيطالية، بل — وهو أهم — وقد أعدنا «اليونانيين» إلى داخل الوعي الغربي. ولكن كيف ولماذا؟ لأننا كنا قد عثرنا أثناء ذلك على «شرقيين» آخرين لتمرر عليهم ميولنا العدائية، ألا وهم العرب.

إن بيتاراك (١٣٠٤ — ١٣٧٤)، الذى جعله كونديك الرائد الأول للنهضة الحقيقية، لهو الشخصية المحورية في التأسيس المعادى للعرب «النزعة الإنسانية» humanisme الغربية. وبيتاراك صاحب فكرة تخليد التراث اليونانى القديم بعد انتزاعه من العرب والمسلمين الذين كانوا أول من أحياه. وفي القرن التاسع عشر، كان المستشرق رينان Renan يذكر ما يسميه «النزوات العنيفة» المعادية للعرب لبيتاراك، لكن هذه النزوات لم تمنع رينان من أن يرى فيه «أول إنسان حديث»!

وتجاوزت النزعة المعادية للعرب إيطاليا لتمتد إلى العالم المسيحي كله، ففي رأى بيتاراك، تكمن خلاصة الفكر العربي في اللاتينية الرشدية (نسبة إلى ابن رشد)، والرشدية ليست إلا صورة قروسطية للزندقة (إن

كلها « كثر وبسطت واستهزأ بالدين المسيحي » . إن بيارترك ، وهو يجعل من الفكر العربي الحلز الوحيد الحائل دون العودة إلى اليونان وإلى المسيح ، يحول هذا الفكر إلى الغريب المطلق .

هكذا ، كان العربي بالنسبة لرجل النهضة حاجزاً في طريق عودة أوروبا إلى جذورها في اليونان ، وفي القدس ، ثم كان بالنسبة لرجل التنوير مفسداً للذوق الأوروبي (إذ إنه مبتكر للفكر الكلامي القروسطي الذي سخرت منه فلسفة التنوير) . أما بالنسبة لبعض المؤرخين المعاصرين فهو أيضاً مسئول عن حلّ وحدة العالم المتوسطي . وهنا خرجت الدعوى من مجال الفلسفة والثقافة لتتصدى للحيز الاقتصادي السياسي . فإليك قول المؤرخ البلجيكي هنري بيران Henri Pirenne في كتابه « محمد وشرلمان » (١٩٢٥) : « كان التقدم السريع غير المتوقع للإسلام أداة للانقطاع عن التراث اليوناني الروماني القديم . وترتب عليه نهاية وحدة حوض المتوسط والفصل بين الشرق والغرب فصلاً نهائياً . فصارت بلاد مثل أفريقيا وأسيانها ، التي كانت حتى الإسلام تشترك في المجموعة الغربية ، أصبحت تدور حول فلك بغداد . وهكذا أصبح غربي البحر المتوسط بجرأ إسلامياً ، فلم تعد قناة التبادل والافتكار التي كانت قبل ذلك » . بعبارة أخرى ، أنهى الغزو الإسلامي التراث القديم ،



فرمى بأوروبا في ظلام « القرون الوسطى » ، التي لن تنجو منها إلا بالتأثير البيزنطي . لا يرى بيران بيزنطة بعين كوندياك ولكنه يرى العرب بعين بيارترك . وفي رأيه ، لقد انتهى الحلم اليوناني مع استسلام غرب المتوسط للقراصنة العرب في بداية القرن الثامن : « ثم من القرن التاسع ، استولوا على الجزر وهنموا الموانئ وشنوا الغزوات في كل الأنحاء » ، مما قضى على وحدة حوض المتوسط الاقتصادية « التي لن تعود إلى الوجود إلا في عصر الحروب الصليبية » .

إن أطروحة بيران قوية ولها جاذبية خاصة في أيامنا هذه التي كثر فيها الحديث عن الشمال والجنوب وعن تضاد أوروبا الشمالية وغرب المتوسط . فإذا صح قول بيران ، وجب أن نضيف أن الإسلام ، وهو يمزق الوحدة الأفقية للعالم القديم (تضامن الغرب والشرق المسيحيين) ، قد فرض على أوروبا الانسحاب إلى ثغورها الشمالية وبالتالي ، فهو دعم — دون قصد — ظهور علاقات راسية وعدائية معاً بين الاقطاب الجديدة التي أوجدتها الفتح الإسلامي . وباختصار ، فتفوق الشمال على الجنوب جاء نتيجة لانزاع الإسلام « الشرق المسيحي » من الغرب المسيحي ، وكان ثمن « الفتح العربي » قلب محور الحضارة « (من شرق / غرب إلى شمال / جنوب) .

الأصول الثقافية للعنصرية الأوروبية

كانت تفسر تكوين العالم الشارلماني ووحده ، أوروبا الهجرانية لدى هيدجر ، والتي تستهدف رؤيته لتاريخ الكائن بوصفه صيرورة الغرب ، إيجاد تواصل مباشر بين ألمانيا واليونان ، دون وسيط أو وساطة « أجنبية » ، أى علماً يستمد تماسك ووحده من كونه خالياً من العرب واليهود .

علينا اليوم أن نخرج من هذا العالم حتى يتسنى لنا التفكير في مستقبل المتوسط ولى الثقافة « الغربية » ولى العلاقات مع المجتمعات « العربية » وعلى العرب أنفسهم أن يخرجوا من هذا السيناريو اليونانى الألماني . إن تاريخ العقل كما ورثناه من عصر التنوير يتماهى مع تاريخ الاستعمار . إن هذا التاريخ أصبح مرفوضاً ، كما أصبحت مرفوضة أية النسيان المزدوجة ذات المركزية الإثنية ، والتي تفدى في أن ممأ الخطاب الكاره للأجانب عند اليمين المتطرف الأوروبي والانتزواء المعادى « للغرب » عند الأصوليين الإسلاميين ■

ولسيناريو حجب الإسلام الغربى عنصر آخر ، ألا وهو الأسطورة الفلسفية اليونانية الألمانية . إن تقديم الإسلام بوصفه ممزق الرومانية وعاملاً (غير متعدد) لظهور « الغرب » ، يتجاوب مع تصور لتاريخ الفكر يستولى على اليونان ويبعد عن الغرب وعن ذاكرتها المتعددة كل ما ليس مسيحياً ورومانياً . إن الفلاسفة المعاصرين يذكروننا باستمرار أن الفلسفة يونانية وألمانية : « عرفت الفلسفة الغربية عصرين ذهبيين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية » (جان دورميسون ، لو فيجارو ٥ فبراير ١٩٩٢) .

فالعودة إلى اليونان مع إقبال القوس العربى اليهودى ، هو الحلم المعروق المتمشى مع الرؤية السيلسية للغرب بوصفه مسيحياً صرفاً — حتى عندما يتم تجاوز المسيحية نفسها في العودة إلى « الفجر اليونانى » . وتل محل أوروبا الشمالية لدى هيران ، والتي

الواقع أن الصورة التى يرسمها هيران ، في ١٩٢٥ ، للقرنين الأخيرة للعصر القديم أو القرن الأول للعصر الوسيط تتناسب تماماً مع مخاوف اللاوعى الجماعى الأوروبي (« الغزوات » ، « استيعاب » الجنوب ...) فكان أوروبا ١٩٩٢ تبنى هويتها بإحياء أحداث فترة ما بين ٦٥٠ و ٧٥٠ كما رأها بعض المؤرخين ومع ما ترقب على رؤيتهم من عواقب .

بيد أن كل شيء في سيناريو هيران خاطيء . لم يجذب الأنتلس قط إلى « فلك بغداد » ، بل على العكس بذل كل جهده ليلتعد عنه وليثبت انتماءه الغربى . وكيف يمكن تقديم الحروب الصليبية بوصفها أعادت إلى البيئة الثقافية السياسية المتوسطية تماسكها ، في حين أن الجميع يعلم أن العملات اللاتينية إلى الشرق كانت تستهدف هدم هيمنة بيزنطة الاقتصادية والسياسية بقدر ما كانت تهدف إلى تحرير الأماكن المقدسة .



نحت للفنان : رومان

بدايات الطب الحديث

فيليب عطية

استعراض لتاريخ الطب في مصر القديمة يرى انها كانت رائدة في الاهتمام بالطب بكافة فروع العلاجية والوقائية حتى ان نظريات الطب المصري القديم قد اثرت في النظريات الطبية في العالم القديم خاصة طب الإغريق الذي انتقل بدوره إلى العلماء العرب .

قلا جداول على دور مصر الحضارى منذ فجر التاريخ ؛ ولا خلاف على ان تقدمها الطبي لم يكن سوى جانب واحد من جوانب حضارتها العظيمة التى مازالت تبهرنا بإنجازاتها حتى الآن .

كانت مصر الرائدة في الاهتمام بالطب بكافة فروع العلاجية والوقائية واستطاعت ان تنهض به على أسس واعدة .

في مؤلفه « الحضارة الطبية عند قدماء المصريين » ، قدم « بول غليونجى » عرضاً رائعاً لدى التقدم الطبى في مصر الفرعونية ، وأوضح كيف أنهم أول من وضع أسس التشخيص والعلاج ، وأول من مارس فن الجراحة الدقيقة كجراحة العين .

والمؤلف الموسوعى للدكتور « حسن كمال » [ابن الأثرى لكبير احمد

كمال] يُبرز بشكل تفصيل الطبيعة المنهجية للطب المصرى القديم ، وكيف أثرت النظرية الطبية في مصر القديمة في النظريات الطبية في العالم القديم . لدى الإغريق على وجه الخصوص ، حتى تبلورت في النهاية على يدى « هيبوقراط » و « جالينوس » ، المرجعان الرئيسيان للعلماء العرب . وفي مقدمتهم « الرازى » و « ابن سينا » - اللذين ظلت مؤلفاتهما المرجع الوحيدة في أوروبا ، طوال العصور الوسطى ، في فن « العلاج والشفاء » .

بدأت النهضة الطبية الحديثة في أوروبا في إطار النهضة العلمية الشاملة التى واكبت فجر العصر الحديث ؛ على نفس الأسس المنطقية العقلية ، وعلى نفس الأساس التجريبي الذى أرساه « فرانسيس بيكون » (١٥٦١ - ١٦٢٦م) في كتابه الشهير « النظام

الجديد » Novum Organum . وسرعان ما حقق الطب طفرات هائلة خاصة بعد اكتشاف « ويليام هارل » (١٥٧٨ - ١٦٥٨) للدورة الدموية ، ووضع أسس علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) . وبنهاية القرن الثامن عشر كانت أوروبا قد قطعت شوطاً لا بأس به في العلوم الطبية خاصة الجراحة ، التشريح ، الطب الباطنى ، علم الميكروبات وعلم الصحة العامة تبدأ النهضة الطبية الحديثة في مصر منذ الربع الاول من القرن التاسع عشر في إطار النهضة العلمية لعصر محمد على الذى تولى عرش مصر عام ١٨٠٥ وبدأ في إرسال الطلبة المصريين إلى أوروبا منذ عام ١٨١٢ .

كانت عنايته تنصب في أول الأمر على دراسة الفنون العسكرية ، بناء السفن ، العلوم الهندسية وفن



محمد على

عشر طالباً إلى باريس ، وهم الذين شكلوا البعثة العلمية الرابعة أو البعثة الطبية الكبرى عام ١٨٢٢م ، والذين عادوا بعد ذلك ليؤلفوا الدعاية المصرية في التحليم الطبى بهصر رغم ما صادفهم من عقبات .

في كتابه « نهضة مصر » يشير أنور عبد الملك نقلاً عن « هيرود دون » J. Heyworth- Dunne إلى حركة الترجمة في مدرسة الطب بين عامى ١٨٢٢ - ١٨٤٩ فيقدها بتسعين مجلداً تحت ترجمتها تمت إشراف «كلوت بك» ، بالإضافة إلى ترجمة قاموس Nesten الطبى ، وترجمة قاموس قواميس الطب في ثمانية مجلدات تحت عنوان «الشذور الذهبية في الألفاظ الطبية» وقد استولى عليه كلوت بك وقدمه هدية للمكتبة الوطنية في باريس عام ١٨٥١ . وكان المؤرخون

لخدمة الجيش . كان الغرض من المدرسة في أول الأمر تخريج الأطباء المصريين لخدمة الجيش لكن سرعان ما صار الأطباء يؤدون الخدمات الطبية للجيش والأهالى بشكل عام .

بدأت المدرسة بمائة تلميذ تم اختيارهم من طلبة الأزهر ، وكان التدريس بها باللغة الفرنسية مصحوبة بالترجمة بمساعدة أحد المترجمين . في الوقت نفسه كان الطلبة أنفسهم يتلقون دروساً لتعلم الفرنسية . أما العلوم التى كانت تدرس في تلك المدرسة فهى الأمراض الباطنية والتشريح والجراحة وعلم الأقريلانيين وعلم الصحة بالإضافة إلى الطبيعة والكيمياء والنبات .

تخرجت الدفعة الأولى في تلك المدرسة بعد خمس سنوات ، وبلغ عددها عشرين طالباً ، أرسل منهم اثنا

الطبعة ، كما كان عدد الطلبة في البداية محدوداً فلم يتجاوز حتى عام ١٨٢٦ ثمانية وعشرين طالباً أرسلهم إلى ليفورن ، ميلانو ، فلورنسا ، وروما وغيرها من المدن الإيطالية . اشتهر من بينهم «نقولا مسابكى» الذى ذهب إلى روما وميلانو عام ١٨١٦ ليتعلم فن الطباعة فأقام هناك أربع سنوات ثم عاد إلى مصر ليتولى إدارة مطبعة بولاق ، أول مطبعة أنشئت في مصر .

ثم بدأ «محمد على» منذ عام ١٨٢٦ في زيادة عدد الطلبة المبعوثين وعدد البعثات حتى وصلت عام ١٨٤٧ إلى تسع بعثات ، كان لطلبة الطب فيها النصيب الوافر . يرجع ذلك إلى تأسيس مدرسة الطب عام ١٨٢٧ التى تولى إدارتها «كلوت بك» الفرنسى ، وكان مقرها في أول الأمر بابى زعبل بالقرب من مستشفى عسكري أقيم

بدايات الطب الحديث في مصر

ما أخذت معظم بلدان العالم المتقدم وقتذاك بنظام التطعيم Vaccination كما أدخل نظام تكرار (أو بالآخرى Revaccination التطعيم) ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٣٠ م.

جدير بالذكر أيضاً أنه بفضل لنجاح جيجنز، وانتشاره في بلدان العالم، تم القضاء على الجدري، فيما يمكن أن نسميه أول إنجاز رائع للإنسان ضد الوباء، طبقاً لإعلان منظمة الصحة العالمية في مايو ١٩٨٠.

اشترك دكوت بكه أيضاً في مكافحة وباء الكوليرا بمصر عام ١٨٢٠، والطاعون عام ١٨٢٥، ثم عاد إلى فرنسا بعد أن أصبحت مدرسة الطب في عهد عباس وأغلقت في عهد سعيد، غير أنه عندما أعيد فتحها عام ١٨٥٦ م استدهى كلوت بك لإدارتها فلم تساعده صحتة على الاستمرار أكثر من عامين ثم رحل إلى فرنسا وأقام هناك حتى وافته.

منذ منتصف القرن التاسع عشر، مورت مدرسة الطب بمرحلة من عدم الاستقرار، فضلاً عن السياسات الرجعية لعباس وسعيد التي انكمست على معمل النظام التعليمي، كان طلاب المدرسة من المديرين والأساتذة يتغير من جنسية إلى أخرى. توجهت لفترة ناحية ألمانيا والنمسا، لعل من أبرز أساتذة تلك الفترة «ديودور بلهارس» مكتشف بويضات ودورة حياة ديدان

وآربعين طالباً بالإضافة إلى خمسين طالباً في مدرسة الصيدلة، أما مستشفى قصر العيني فقد احتوى على سبعمائة وعشرين سريراً.

ماذا عن الرجل الذي يزد اسمه مع بدايات الطب الحديث في مصر، أقصد دكوت بكه؟

أتى دكوت بكه (١٧٩٣ - ١٨٦٨) إلى مصر عام ١٨٢٥، وكان طبيباً فرنسياً يعمل بباريسيليا، ليتولى تنظيم الإدارة الصحية للجيش للصرى التي أنشئت عام ١٨٢٠، وبناء على اقتراحه أنشؤ المستشفى العسكري بأبي زعبل ومدرسة الطب كما سلف القول. من مؤلفاته المعروفة كتابه «لمحة عامة إلى مصر» إلى جانب عدد من المؤلفات الطبية. أسس مجلساً للصحة على الطراز الفرنسي، كما أنشأ مجلس الصحة البحري في مدينة الإسكندرية. أهتم بتنظيم المستشفيات والتطعيم ضد الجدري الذي كان يودي بحياة سنين ألف طفل سنوياً.

جدير بالذكر أن التطعيم الحديث ضد الجدري بدأ على يد الطبيب الإنجليزي «إدوارد جيجنز» Edouard Jenner (١٧٤٩ - ١٨٢٢) الذي استقرت أبحاثه ثمانية عشر عاماً من ١٧٨٠ إلى ١٧٩٨ قبل أن ينشر نتائجها ويقدمها للعالم، ففكر العالم الأمريكي مورت هانس عام ١٨٠٠م صحة ما توصل إليه جيجنز، وصرح أن

المصريين يجهلون مجرى وجوده. ويضيف «عبد الملك» نقلاً عن «جبال الدين الشيال» في كتابه «تاريخ الترجمة» أنه لم يصل إلى معرفتنا من الكتب الطبية المترجمة غير كتابين: «كنوز الصحة» و«وقايت المنفعة»، والدراغالي في معالجة أمراض الأطفال. لكن هذا لا ينفي، في تقديرى، الجهد الرائع الذى بذله المبعوثون المصريون سواء من أتجه منهم إلى دراسة الطب مباشرة أو انصرف إلى الترجمة أوجع ما بين الطب والترجمة، لكن قبل أن نستكمل ملامح تلك الصورة، نكمل تاريخ المدرسة التي كان حظها من القوة أو الضعف انعكاساً للنظام السياسى وسياسات التعليم.

عندما أنشئت مدرسة الطب بأبي زعبل بجوار المعسكر العام للجيش بالخانكة، أنشئت بجوارها مدرسة أخرى للصيدلة ومدرسة الولادة اختبرت لها طائفة من الفتيات السودانيات ليتعلمن فيها لغة العربية وفن الولادة، وعندما انتقلت مدرسة الطب من أبي زعبل انتقلت معها مدرسة الصيدلة ومدرسة الولادة، فخبلاً عن أن مدرسة الطب في موقعها الجديد - قصر العيني - جمعت ما بين المدرسة والمستشفى على ذلك النمط الذى مازال موجوداً حتى الآن.

في إحصاء عن مدرسة الطب عام ١٨٢٧، وجد أن عدد طلبتها مائة

البلهارسيا ، ثم حل بعد قليل طاقم آخر من الإيطاليين ، ولم يعد الاستقرار إلى مدرسة الطب إلا في عهد إسماعيل حيث أصبح جميع مدربي مدرسة الطب من المصريين ، كما استطاع المنصر المصري أن ينافس المنصر الأجنبي في إدارتها .

هذا هو ريعل النهضة العلمية التي تحدثنا عنها منذ قليل ، وهو ريعل يستحق منا بعض التفصيل .

في البعثة المصرية الأولى عام ١٨٢٦ ، التي أرسلت إلى فرنسا ، خُصص لدراسة الطب والجراحة : علي هنية والشيع محمد الدسوقي ، وهي البعثة التي كان بصحبها رفاعة الطهطاوي رائد الحركة التنويرية في مصر الحديثة . في البعثة الثانية إلى فرنسا أيضاً عام ١٨٢٨م ، خُصص لدراسة الطب والترجمة محمد أفندي عبد الفتاح ، والطبيعيين حسنين علي البقلي شقيق محمد علي البقلي الذي عين بعد عودته مدرساً للكيمياء والطبيعة بقصر العيني . في البعثة الثالثة ١٨٢٩م التي تألفت من ٥٨ طالباً ، أُرسِلَ اثنتان منهم لتعلم صناعة الآلات الجراحية في فرنسا

أما البعثة الرابعة عام ١٨٣٢ فهي البعثة الطبية الكبرى التي أُرسِلت إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الطب بباريس ، وضمت اثني عشر طالباً من أوائل خريجي مدرسة

الطب المصرية بأبي زعبل ، وهم الذين قاست على أكتافهم النهضة الطبية في مصر من تاليف وترجمة ونشر للعلوم الطبية ، ومكتلحة للأمراض والأوبئة . هؤلاء الاثنا عشر هم : محمد علي البقلي - إبراهيم النبراوي - محمد الشافعي - محمد الشيباني - مصطفى السبكي - أحمد حسن الرشيدى - عيسى النبراوي - الشيخ حسن غانم الرشيدى - محمد السكري - حسين الهيلوى - محمد منصور - أحمد نجيب .

أما البعثة الخامسة التي أرسلت إلى فرنسا عام ١٨٤٤ ، فقد خُصص منها لدراسة الطب والطبيعات خمسة عشر طالباً ، توزعت تخصصاتهم هذه المرة على الطب البشرى وطب الأسنان والكيمياء والصيدلة والطب البيطرى ، من أبرزهم أحمد ندا ، وعبد الرحمن البراوى الذى عاد مدرساً بمدرسة الطب ، ومصطفى السواطى الذى تخصص في طب الأسنان وصار وكيلاً لدراسة الطب ، وعبد الهادى إسماعيل الذى صار ناظرًا لمدرسة الطب البيطرى في عهد إسماعيل .

البعثة السادسة التي أرسلت إلى النمسا عام ١٨٤٥ ، كان منها حسين عوف وإبراهيم دسوقي أول من تخصصا في طب العينين .

ما الذى قدمه أعضاء هذه البعثات

من جهود لتقدم العلوم الطبية ونشرها في مصر؟

اهتم رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢) بالترجمة والتأليف في مختلف المجالات ، فكان من بين ترجماته «نبذة في علم سياسة الصحة» لعلها أول عمل من نوعه في رسم الاستراتيجيات الصحية ، و«رسالة في الطب» لم تطبع . جدير بالذكر ، أن أول منصب تولاه رفاعة بعد عودته من فرنسا ١٨٢١م هو منصب للترجمة وتدریس اللغة الفرنسية في مدرسة الطب بأبي زعبل ، وقد بذل جهداً كبيراً في تعريب المصطلحات الطبية .

لم يقتصر دور «رفاعة» على هذا فقد كان صاحب الفضل في إنشاء مدرسة الألسن التي انتشرت بالقاهرة عام ١٨٢٦ . في تلك المدرسة تخرجت على يديه أجيال من المترجمين في شتى فروع المعرفة ومن بينها الطب . نخص بالذكر طبياً لما ذكره «صالح مجدى» ، تلميذ رفاعة ومؤرخ قصة حياته ، من ألفتوا بالتراجم الطبية : عبد الرحمن أحمد (من الطبقة الأولى وله تراجم طبية وتاريخية لم تطبع) ، مصطفى رضوان (من الطبقة الأولى ، كاتب المجلس الصحى ودرس اللغة الفرنسية بمدرسة الطب) ، محمد زهران (شغل منصب مدرس بمدرسة الطب) .

بدايات الطب الحديث في مصر

وطبقاً لما ذكره تلميذ آخر من تلامذة رفاغة، هو «محمد قنبري» أحد خريجي مدرسة الألسن فإن جملة ما تمت ترجمته على يد تلاميذ هذه المدرسة يبلغ نحو ألفي كتاب أو رسالة في مختلف العلوم والفنون، ولنا أن نتصور بعد ذلك مدى تلك النهضة التي تمت على يد رفاغة رافع الطهطاوي.

ماذا عن اعلام الطب والجراحة أنفسهم، وماذا قدموا للنهضة الطبية بعد عودتهم من بعثاتهم؟

١ - محمد علي البقلي (باشا) : من اعضاء البعثة الرابعة حيث التحق بمدرسة الطب بباريس، وكانت رسالته الطبية للحصول على درجة الدكتوراه عن «الزمد الصيدي المصري» . عاد إلى مصر عام ١٨٢٨ فعين مدرساً للجراحة والتشريح بمدرسة الطب وكبيراً لجراحي المستشفى . نتيجة للمنافسة بينه وبين الأطباء الأوروبيين نُقل في عهد عباس الأول كطبيب في أحد اقسام القاهرة، لكنه عاد لمنصب كبير جراحى قصر العيني وعُيِّن وكيلًا للمدرسة . صار طبيب «سعيد» وإلى عهد «إسماعيل» عُيِّن نظاراً للمدرسة الطب ورئيساً لمستشفى قصر العيني ثم عُيِّن رئيساً لأطباء العملة الحربية على الحبشة في عهد إسماعيل حيث استشهد هناك عام ١٨٧٦ . كان له دور كبير في مكافحة الكوليرا في مصر عام ١٨٦٥ . مؤلفاته في الطب

اشهرها : «روضة النجاح الكبرى في العمليات الجراحية الصغرى» ١٨٤٢ ، وكتاب «غر النجاح في اعمال الجراح» ١٨٤٦ ، وكتاب «نشر الكلام في جراحة الاقسام» (لم يطبع) ، وكتاب «غاية الفلاح في اعمال الجراح» ١٨٦٥ .

صاحب أول مجلة طبية تصدر باللغة العربية هي مجلة «اليسوب» أو «يسوب الطب» أصدرها عام ١٨٦٥ بالاشتراك مع إبراهيم الدسوقي ونسب مرجع آخر تاريخ صدرها إلى عام ١٨٦٢ م .

٢ - إبراهيم (بك) اللبراوي : من اعضاء البعثة الرابعة، وعندما عاد عُيِّن استاذاً بمدرسة الطب . اختاره محمد علي طبيباً خاصاً له، كما استمر طبيباً خاصاً للخديو عباس الأول . قال عنه «عل مبارك» في الخطط التوفيقية «هو أنجب من اشتهر في الجراحة، ذو إقدام على ما لم يقدم عليه غيره، فمن ذلك أنه كان يشق على أسرة الرجل ويعمل فيها العمليات المنتجة للصحة ولم يسبقه في ذلك غيره» من ترجماته كتاب «الأربطة الجراحية» ١٨٢٨ ، ومؤلفات كلوت بك «الفلسفة الطبيعية» ، و«نبذة في أصول الطبيعة والتشريح العام» .

٣ - احمد حسن الرشيدي : من اعضاء البعثة الرابعة، عُيِّن بعد عودته استاذاً في مدرسة الطب . له إنتاج

غزير في مجال التأليف والترجمة . من ترجماته :

١ - رسالة في تطعيم الجدري : لكلوت بك ١٨٣٦ . ٢ - ضياء النيرين في مداواة العينين ١٨٤٠ . ٣ - طالع السعادة والإقبال في علم الولادة وأمراض النساء والأطفال : ترجمه بالاشتراك مع د . علي هبة وصححه الرشيدي . طبع في جزين عام ١٨٤٢ . من مؤلفاته : ١ - نبذة في تطعيم الجدري . طبع عام ١٨٤٢ . ٢ - بهجة الرقساء في أمراض النساء . طبع عام ١٨٤٥ . ٣ - نزعة الإقبال في مداواة الاطفال . طبع عام ١٨٤٥ . ٤ - الروضة البهية في مداواة الأمراض الجلدية . في مجلدين ، طبع عام ١٨٤٧ . ٥ - نخبة الأماثل في علاج تشوهات المفاصل . أما أهم هذه المؤلفات فهو «عدة المحتاج في علمي الادوية والعلاج» ويعتبر بمثابة دائرة معارف طبية في أربعة مجلدات طبعت عام ١٨٦٧ .

٤ - محمد الشافعي : من اعضاء البعثة الرابعة . عُيِّن بعد عودته استاذاً بمدرسة الطب ثم ناظرًا عليها . له في التأليف والترجمة : ١ - أحسن الأغراض في التشخيص ومعالجة الأمراض . طبع في جزين عام ١٨٤٢ . ٢ - الدرر الغوالي في معالجة أمراض الاطفال مترجم عن كتاب لكلوت بك . طبع ١٨٤٤ . ٣ - الصراج الوهاج

في التشخيص والعلاج : في أربعة مجلدات . طبع عام ١٨٦٤ .

٥ - محمد الشهابي : من أعضاء البعثة الرابعة . عُيِّن بعد عودته استاذاً للتدريس في مدرسة الطب . من مؤلفاته : التنوير في قواعد التحضير ١٨٤٧ ، ومن ترجماته « التنقيح الوحيد في التشرية الخاص الجديد » . طبع بمطبعة بولاق ١٨٤٥ .

٦ - مصطفى السبكي : من أعضاء البعثة الرابعة . يعتبر رائد طب العميون في مصر .

٧ - عيسى النعراوى : من أعضاء البعثة الرابعة . عُيِّن استاذاً لعلم التشريع بمدرسة الطب . من ترجماته كتاب « التشرية العام » طبع بمطبعة بولاق ١٨٤٥ .

٨ - حسين غانم الرشيدى : من أعضاء البعثة الرابعة ، وكان قبل سفره من مصححي الكتب الطبية بمدرسة الطب . اثنى علم الصيدلة ، وبعد عودته عُيِّن استاذاً لهذا العلم في مدرسة الطب ثم عُيِّن مديراً لمعمل الصيدلة . ألف كتاب « الدر الثمين في فن الاقربانين » الذى طبع بمطبعة بولاق ١٨٤٨ .

٩ - محمد عبد الفتاح : من أعضاء البعثة الثانية . ترجم كتباً عدة في الطب والتاريخ الطبيعى ، منها : ١ - نزهة المحافل في معرفة المفاصل . طبع عام ١٨٤١ . ٢ - مشكاة اللادين في علم

الاقربانين . طبع عام ١٨٤٤ .

٣ - البهجة السنبلية في أعمار الحيوانات الالهية . طبع عام ١٨٤٤ . ٤ - المنحة لطالب قانون الصحة ١٨٤٥ .

١٠ - علي هبة : من أعضاء البعثة الأولى . من ترجماته : ١ - طالع السعادة في فن الولادة . ٢ - اسعاف المرضى في علم منافع الأعضاء . طبع ببولاق عام ١٨٣٦ . هذه لحة عامة عن الرحيل الاول من أطباء مصر الحديثة ، ومما لا شك فيه أنه مارس تأثيره البالغ فيما تلاه من أجيال حملت على عاتقها عبء « النهضة الطبية » ■

مراجع المقال

- ١ - عبد الرحمن الراهي : عصر محمد علي . الجزء الثالث من تاريخ الحركة القومية في مصر . الطبعة الثانية ١٩٤٧ .
- ٢ - حسن كمال : الطب المصرى القديم . الجزء الاول . المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣ - كلوت بك : لحة عامة إلى مصر . ترجمة محمد سمعد . دار المؤلف العربى .
- ٤ - علي ميلارك : الخطط الترفيقية . الجزء الحادى عشر . طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .
- ٥ - أنور عبد الحك : نهضة مصر . تكوين الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢ .



الزعيم بين التراث

محمد قطب

ناقد مصري له العديد من الدراسات
عن القصة والرواية

في رهاقة شعورية ملموسة والارتقاء به
إلى شمولية في درجة الوجدان يشترك
فيه الجميع بدرجات ما ..

ولقد جاء بناؤه الفني نسيجا
مقتاعاً بين التراث وعطاء الآخر
الغريب . فلم تفلت منه هذه الحساسية
الفنية التي تدرب على أيدي كتاب كبار
في تراث القصة المصرية ، وجاء تميزه
في الجمع المقتنع بين القيدى مثلاً
وأنطون تشيكوف — ومن ثم فقد وعى
تلمذاً أن التجربة الفنية ملتزمة
بالعطاء التراثي مما جعله لا يميل إلى
هذا التجريب الذي لجأ إليه الجميع
بما فيهم يوسف إدريس ونجيب
محمود .. لم ينهر بفراية الأشكال ،
ولم تجذبه ضوضاء وصخب الغموض
والتحديث ، ولا الهالة التي اكتسبها
البعض . فهو يدرك أن التجريب قائم
ومستمر ومطلوب عبر امتداد تراثي ..
وإلا أصبحنا كالمثبت .. لا جذر ولا
أصل .

لقد استوعب « أبو المعالي » أبو
النجا ، تراث القصة المصرية . أكد
ذلك في شهادته بمجلة فصول يوليو
١٩٨٢ وأشار إلى إفادته من الأستاذة

فا « أبو المعالي » كاتب له
خصوصيته المميزة في عالم
القصة القصيرة ، وله استقلاله
المنجي في التناول التعبيري والتوجه
الفكري . يجمع بين البساطة والعمق ،
وبين الانسياب والتركيب ، والرهافة
والقسوة والوضوح والرمز على ندرته ..
ويتسم عمل الكاتب بسلاسة في الأداة
وبنساعة في جمال اللغة الملائمة لبنيات
القصة للقصيرة دون جنوح إلى
بلاغيات في الصورة والتركيب . وهذا
الإشراق اللغوي هو الذي يفيض
بالمعنى العميق وراء النص ، ويرتقى
بالدلالة من الجزئي إلى الكل . ويحسب
للكاتب قدرته في اختيار المواقف
الإنسانية في حده البسيط الواضح
والخالي من التعميد والتغميض . ويتخذ
الموقف المختار تميزه من كونه مأخوذاً
من الواقع المشهود والملموس ومن كونه
مشحوناً بمشاعر تفيض وتنصر ،
فتتكشف الذوات عن سمات عامة تحيل
الجزئي إلى مواقف نمواجي عالم ،
وتصبح الحياة كامنة فيه بما تمثله من
اختلاط وتعدد وتنوع ، ومن ثم تبدو
كفاءة الكاتب في بلورته للمسوك البشري

مراجعة لأعمال « أبو
المعالي » أبو النجا ، القصصية
مع وقفة خاصة أمام مجموعته
الأخيرة « الزعيم » ، ترى أن عالم
الكاتب يتمحور حول إحداث
التوازن بين عمق الداخل وحركة
الخارج في أسلوب صافي التعبير
وإن إدراك بنية القصة وهدهدها
معا .

وعطاء العالم الفـرـبى



أبر المعاطى أبر اللجا

بسرعة الحياة منذ القنولة وحتى
النضج . لكل كاتب — كما يقول أبر
المعاطى فى شهادته — تجارب الأثرية
وموضوعاته المفضلة التى يرشحها له
تاريخه النفسى الفائر فى طفولته . وأن
كل كاتب يناديه موضوعه كما تناديه
طريقته وأسلوبه . ومع ذلك فإن هذا
التميز والتفرد النسبى لا ينفى وحدة
التجربة الإنسانية وشمولها وتكاملها .
ويصبح المتألمون فى المجال والذات أمرا
ضروريا على مستوى الفن والواقع .
كما تتجاذل الأحداث والشخصيات
وتتفاعل تأثيرا وتأثرا . فلا نستطيع
إنكار دور الحدث فى صنع الشخصية
ولا دور الشخصية فى إحداث الحدث
وتكريسه . ويقف الكاتب بالمرصاد أمام
هذا الدفق المتبادل بين الحدث
المجال والذات . وذلك عبر انتقاء فنى
وهذا الانتقاء الذى يلجأ إليه الكاتب
من مفردات المجال المتعددة انتقاء
مقصود ناتج عن درجة من الدقة
الكائن فى نظرة الكاتب إلى حركة
التفاعل الكبرى . وهو منهج فنى
ارتضاه منذ البدء . ففى مجموعة
(فتاة فى المدينة) ١٩٦١ . يتبدى

محمود تيمور ونجيب مطوظ ويحيى
حلى ومحمود البدوى وسعد مكاوى .
وفى الحقيقة فهو واحد من ألمع كتاب
القصة القصيرة إفادة من لقطات
البدوى الإنسانية وسرد مكاوى الجميل
وتحليل يحيى حلى للنفس البشرية .
وتتألم مع هذا الخط الفنى الجميل .
لم يكن غريبا أن يرتبط بأدب الآخر
الغريب القريب من هذا الترجمة الفنى
المصرى فى القصة القصيرة ممثلاً فى
أدب موباسان وتشيكوف .

وفى شهادته الميزة يشير إلى ما
يبتجعه فى عالمه الفنى الانتقائى وفق
قدرة خاصة تقوده [إلى النقاط أو
صناعة المواقف الجزئية التى ما إن
تتتابع فى ترتيب معين أو تتشكل فى
صيغة خاصة حتى تحيى بسرهما أو
بقانون لهذه الجزئيات .. وهذه
الجزئيات متناثرة كالهباء فى عشرات
الوقائع والتفاصيل] .

وثمة عالم أثر يتفلسف أمام الكاتب
يدلف إليه ويخرج منه متراجعا
بموضوعات وتجارب إنسانية متنوعة .
وتصبح التجارب المرصودة ارتدادات

الزعيم بين الترشح وعطاء العالم الغربي

قوة وكفاءة فإنها تهتدى إلى الحركة الصحيحة وتقدر على تصحيح التوجه القامع .. فتتحول المنطقة العازلة الشائكة إلى منطقة تتصلح فيها الرؤى والأفكار وتتعاذل فيها حقوق الفرد والجماعة .

الأحداث في القصة تقع في مدرسة للبنات ، قامت ناظرة المدرسة حاجزا من الأسلاك الشائكة بين البنين والبنات في مرحلة الطفولة . وبين مد وجز تلميذ الجماعة وتحمى السلك الشائك .. ليحل محله شعور برىء بالتضامن والاختلاط [وكأنما أدرك الأولاد والبنات هذا كله ، فكانت المنطقة الحرام تخفى شيئا فشيئا ، وكانت رقصة المد والجزر تصل إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه] ..

وجاءت نهاية القصة مفتوحة عبر أقوال مزعومة ومختلفة ومتعارضة مما يعطى للحدث معنى أعمق .. وهو تناول في ملحوظ في كثير من أعماله نراه مثلاً في قصة « السيد م ... » من مجموعة « الزعيم » عام ١٩٨١ .

ولعل انبثاق الثقة بين أطراف المحور تذكرنا بقصة « السائل والمسئول » من مجموعة (اليوم والحقيقة) .. فلقد كانت بذرة المعنى في القصة كامنة في هذه العبارة الدقيقة (الآن ينبغي أن تنمو الثقة من الأسلة والأجوبة) .. ذلك لأن الثقة جاءت في الحقيقة منعقدة المعنى للخلل نفسه الذي يمكن أن

العمل الفني بجمالياته الخاصة . ويتحدد الملصق الفني العام في قصصه ككل والذي يتراعى في حرصه على تكوين الصورة الكلية الولائية للمعنى العام عبر جزئيات مختارة في عناية ، تتلاقى جميعا في إحداث الأثر العام الناشئ من الصورة الكلية . وهذا ناتج كما يرى فؤاد دودة عن [قدرته على التآمل النفسي الهادئ ، والعرض الشعري الجميل الموحى لتفصيلات الحياة ، ودقائق المواقف النفسية المتطورة] .

وثنائية الفرد / الجماعة محور هام في أدب الكاتب وفكره انطلاقا من توفيقه إلى الحرية والعدالة ويكرس الانتماء كما يقول في شهادته وذلك المحور يتكشف فوق مجال اجتماعي متشابك ، تتفاعل فوقه الأجساد وتختلط الوجدانات ، ويصبح الاهتمام إلى النغمة الصحيحة أمرا ذا تأثير فعال في الفكر والفن معا . كما يصبح الخلط أطراف المحور انتقاصا من قيمته ودلالته .. ففي قصة « الأسلاك الشائكة » من مجموعته « الإبتسامة الفاضحة » ١٩٦٣ تصوير جيد لهذه العلاقة المتوترة والجدلية لتي لا تكف عن صراع ما يحدث . فالذات المفردة — بتسلطها وقمعها — لا تستطيع أن تفعل شيئا مؤثرا في حركة الحياة اليومية سوى إهدار القيمة الإنسانية . وإذا استطاعت الجماعة أن تواجه الذات المتسلطة بما لديها من

هذا الانتقام المميز لمواقف إنسانية ذات طابع تلقائي . وكل هذه المواقف المنتقاة تنهت بنوع من التعارض بين رغبات الذات وطموحها في تأكيد الهوية وبين الخارج الذي يقتض الفرصة لواد البرامة وقتل الملوح ومطاردته .. وينتفى من ثم الإحساس بالحرية . وتصبح الجماعة عائقا لحرية الفرد . وترتفع الفتاة إلى نموذج عام للعلاقة المتوترة بين الذكر والأنثى .. وينتال المعنى العام للإدانة في طواعية ورفافة . وينسحب المعنى بطبيعة الحال على كل المواقف للتمائة . في « فتاة في المدينة » تبدى قوى المطاردة منذ أن ركبت الترام ، فلا الفتى حافظ على حيها ، ولا الكهل منع نفسه من التسلسل إليها في قعة ، وينبثق خوف ناتج من الشعور بالفتنة بالامان . ويخرج شعورها من قائد سيارة أرعن . وتحاصر من شلة عابثة ، وتتفكر في السيما ، وتفترقها عين الجرسون المتصلصة لجمال الجسم .. ثم حصار يواجهها ويؤدي بها إلى الفرق ، [إن قوى هائلة تتجاذبها كالوجع وأنها لا تكاد تملك أمر نفسها كلفريق] .

إن هذه التفصيلات الدقيقة المتناثرة كالبهاء هي طبيعة منه كله منذ أن بدأ كتابته الفنية ، يحيطها بانثائلات شعورية أحيانا ويتنوع في السرد والبيات أحيانا أخرى ، ولكن تبقى الصورة الكلية في النهاية تراكمات فاعلة لجزئيات متنوعة . ومن ثم يبرح

يصيب علاقة الفرد بالجماعة . ولقد تنوع المكان بين الجبهة والدين الأخرى فأثرى جانبى الصورة وعمق المعنى المراد . [الناس هناك في بلده يسألون أنفسهم أو غيرهم وهم يحسبون القهرة عن الحقيقة] ومع أن العبارة فيما بعد حملت قدراً من السخرية والإدانة ، إلا أنها تكشف عن الأثر الناتج لخلل العلاقة .. في الوقت الذى يقوم هو فيه برصد العدو واقتناص المعلومة وسط جويش بالموت في أية لحظة [لا يجب أن يموت مجاناً في ليلة كهذه ، ليست مهمت الليلة أن يبيث عن الموت بأى ثمن . إنه يبيث عن المعلومات الغالية] . ولعلنا ندرك من خلال هذه القصة ارتباط الكاتب بقضايا وطنه وتحولات الهامة . ومع قسوة الواقع فإننا نلمح رومانسية جميلة شفيفة تخفف من الجهامة وتقلل من ثقل الواقع وشدة . وتحدد العلاقة بين الحب والحرب كما تتحد المحوريين الفرد والجماعة ، وجاء الطم - فنيا - ليحدث التوازن بين الجانبين . [كيف لا يسعى لنجدتها ، وهى التى لم تفارقه في لحظات الخطر ، الخطر هذه المرة يحقد بها وبه ، يحقد بالحقيقة]

« والسائل والمسئول » من القصص الميزة التى استخدم فيها الكاتب ضمير الغائب خرجاً على طبيعة في استخدم ضمير الأنا الذى يتسبب كثيراً من أعماله .. ولعلنا لا ننسى

قصته اللذة « ذلك الوجه وبك الرائحة » التى نشرت أول مرة في مجلة العربى عام ١٩٧٩ م .. وكان ضمير الأنا أكثر الضمائر التصاقاً بالذات قادراً بالفعل على التطفل إلى باطن الذات في تأمل نفس عجيب وهو يتناول قصة ذات بعد غراشوى ونفسى معاً .. وهوما سنلاحظه غالباً في قصة السيد م .. في مجموعة الزعيم .. التى مالت إلى الرمز في حين اقتربت قصة (ذلك الوجه وبك الرائحة) من الحالة النفسية ..

والغريبة أصل في القصة كما هو أصل في المجموعة .. ويطل القصة بدا يشم « رائحة دخان ينبعث من شيء يحترق » . لا يشعر أحد بتلك الرائحة سواء .. حتى زوجته نفسها لا تشم هذه الرائحة أو تدركها .. وجاء الحوار وأشيا بالمعنى وبالتعارض وكاشفاً عن عمق المسألة وابتعاد المصارع .. ويذكره بطل القصة أنه على وشك الجنون (فعين تدرك أنك حينك ترى أو تسمع أو تشم ما لا يحس به سواك فأتت على حافة الجنون أو غارق في حلم كئيب) . ويتراءى أمام البطل وجه العمال أبو شقة . [هذا العمال إكاد أعرفه .. هذا الوجهه ..] واختلط الطم بالواقع .. كان أبو شقة من القرية نفسها ، وكان قد أطلق يوماً حريقاً بالقرية .. (كان مثلي أول من شم تلك الرائحة التى كانت تملأ سنوات طفولتى وصباي) .. لقد ظل لأبداً في

الاصعاق هذا الحريق الهائل الذى أفرغ الطيور والكلاب والقطط والبشر وأبد السماء بالدخان . وهو نفسه الذى أنقذ بطل القصة من خطر الحريق .. انطرح الوجه على كل الوجوه ، وانتفخت الروائح طعم رائحة الاحتراق المتطفلة .. وانحصرت لذات بين الرائحة والوجه .. واشتد الحصار ، ولم يعد أمامه للخلاص من هذا الحصار إلا الموت .. الموت وحده هو الذى يخلصه من سطوة الرائحة ونقل الوجه . [ووجدتني أاندفع أمام الجميع إلى قلب البحر ، كانت تلك هى الحرية الوحيدة المتاحة لي] وعلى الرغم من الجانب الفانتازى في القصة إلا أنها ذات سره فنى جميل .. تصافرت فيه عناصر فنية ، كالطم ، والغرائب ، والحدث ، والشخصية ، والحوار ، واللغة الشاعرة الصافية .. وسيكولوجية المعنى الذى يشمل محاولة انسلاخ الذات من جلد الماضى توفيقاً إلى التحرر والحرية ، ولوجاه الموت محققاً لذلك .

ويثبت الكاتب بمثل هذا اللون من التناول الفنى . للشخصيات المركبة قدرته على التعامل النفسى مع الشخصية ، بحيث يصبح قادراً كما يرى الدكتور عبد القادر القط [على تقطيع اللحظة النفسية الواحدة إلى لحظات جزئية غنية بالذلات ، وعلى توليد كثير من المعانى المغردة من معنى كل لتصبح القصة على قلمه أشبه بالقصيدة] .. التى تستقطب عالماً

الزعيم بين التراث وعطاء العالم الغربي

مترفا بالاحاسيس . وهو ما يجعل للتجربة عمقا وللوجدان فيضا لا ينضب .

النوات والأشياء في منظومة واحدة ، بحيث يحدث التأثير كلما تلتقيت العلاقة بين الذات والمجال ..

والقصص داخل القصة .. واللوحة .. والإحالات المتبادلة بين الفن والواقع ..

— ٢ —

في مجموعة « الزعيم » ١٩٨١ تتواصل حركة التأمل في تربة جديدة وعبر مفردات جزئية لا تختلف في بشرتها عن النماذج المستدامة في الوطن .. ويفرقها هذا التنوع في السلوك الناتج عن المتغيرات المكانية بما يكتنفها من سلوكيات وأنماط حياة لها خصوصيتها بحكم أنها إقرار اجتماعي طال النطق فيه كل شيء .. وتصبح دقة الملاحظة في رصد هذه المتغيرات عاملاً فنياً في السيطرة على الحدث والشخصية . وهو الذي يثي بهذا التميز في التعامل مع الإنسان داخل وخارجاً . وتقوم المراقبة بدورها في تعميق اللحظة ، وتوضيح الموقف ، وتكثيف الشعور ، وكشف الشخصية ومن ثم الإحياء بالدلالة . وتناكث في المجموعة طريقة الكاتب في الانتقاء ورصده للمواقف . فالحياتية سلسلة من التجارب تتلاحق لتصنع نهراً له روافده وله امتداداته ..

وإذا كان الكاتب مغرماً بالتفاصيل الدقيقة فإنه لا يفقد الرؤية الكلية التي تجمع هذه التفاصيل في إطار عام ، بل إنه يستعصر — تحت السطح التعبيري والمادى — الخيط الذي يحرّك

وارتباط الكاتب بقضايا الواقع في سكونه وحركته قائم ومعروف .. وجاء هذا الحرص على هذه الموكبة انطلاقاً من جنسية العلاقة بين رؤى الفنان وتوابعه إلى الأفضل وبين الواقع بما يضمه من تعقيدات وضغوط ..

ولمحا لا نقرر جديداً حين نؤكد على غلبة ضمير الأنا على أصال الكاتب ومنها مجموعة « الزعيم » . وهو ضمير له حرية الفوضى والاتصاف بالذات فيفقد على الغامض والمركب في الباطن ويثير الرغبة في المتابعة ، ويبرز المفاصلة والتعارض والتجدد . كما يبرز في المجموعة عنصر فني له دوره في الكشف وتطوير الحدث وهو الحوار .. ولغة الحوار نصيحة ، متلازمة مع طبيعة الذات والموقف . وبينية الحوار تتداخل عبر تركيبات تطول أو تقصر .. يغلب عليها الخبر أو التساؤل ، ويخرج منها ما يثير التعجب ويقوم المراقبة فيعجل الحوار بذلك من حركة النص والكشف . وهذا التراكم الأسلوبية تميل إلى إشاعة جو تصويري .. خاصة فيما يتصل برومانسية الموقف ، أو بالحلم وما يفرضه من صور ورموز ومجاز .

ولقد مكن الكاتب للسرد من أن يقوم بدوره عبر عناصر البناء الأخرى واستخدم في ذلك الرسائل ، والتعليق ،

تصور قصة « الزعيم » حياة المغترب في بيئة الخليج حيث مجتمع الرفاهية والسقوة معا ، « لمرسى » القادم للعمل في الكويت ، يحمل طزاجة التجربة . وتصور القصة العلاقة بين الزملاء في مجتمع الغربة ، ذلك المجتمع الذي يتحول إلى دوامة موحشة ، تبطل من يندف إلى كهلها .. وثمة تصوير يقترب من التسجيل لطقوس الحياة والسفاهة إلى الخليج ، ويتصل « العراج » إلى صورة مصغرة للحياة . وفيه تتكشف الشخصيات وتتضح أبعادها .

ولم يكن البحث عن حكاية إلا وسيلة لهذا الكشف والتعريف ، فضلاً عن تأكيد الكاتب لمعانيه التي يعيها المغترب في جو يتلظى بالحرارة ويفرق في الرطوبة . ومن ثم يصيح العمل في مثل هذا الجو تحدياً للإرادة والحياة معا .. (كانت حيوانات التي تحيط بها حالات من العرق والتراب تتجسنا في انتظار أن نفصع عن هدفتنا) .. وكان طبيعي أن يقوم الكاتب برسم صورة لوجه الزعيم تتناغم مع لقطة المكان . فنظرات ثابتة وجامدة لا تعبر عن شيء ، وفي قامته انحناء من أثر المهنة ، ووجهه مستطيل ومضاهب تثبت فيه لحية خفيفة .. هذا التكوين لزعيم الصالحين صممه الأيام وأعلنته على

الملا . والزعامة في مهنة المحامين مثلها مثل المهن الأخرى . إذ (لا بد من وجود زعيم يبرم الاتفاقيات والصفقات) وكان الصلح / الزعيم عند مستوى أداء الأمانة والالتزام بعدها الأمل — فلم يتخل عن حق أو مهذا .. على حين جاء تصوير الكاتب « لخاله » نموذجا متعارضا مع الزعيم .. فخاله حين جاء إلى الخليج .. تخلى عن الزعامة .. لقد كان « يقود المظاهرات ويقتصدى للبوليس » .. وينادى بالعدل الاجتماعي .

ويكشف الحوار الثاني نموذجين من الشخصية .. الحال الذي لا يفرط في حق زملائه ، فخاله « الذي بدأ يساهم على حقوق الغير ، ويُسهر الآخرين باغتصاب الحق ، وهو الذي كان يدافع من أجله » .

[قال خالد محاولاً للخروج من دائرة الثرثرة .

— ما ستعلمونه هونال الأثاث إلى الشاحنة ثم نقله منها إلى الشقة .. فهل ..

— قاطعه العجوز — لو أصابك أثاثك شيء من المسئول ؟

قال خالد بصبر نادر — ماذا سنأخذ منك لو أصابك أي شيء ؟

— لن تأخذ مني شيئا لأنني سأنقله لك في سلام .

قالها العجوز بدهشة وثقة — يعني تصر على هذا البلبخ ؟

— قلت كلمتي .. لماذا لا تقول كلمتك ؟

— لأنكم جئتم إلى هنا ساعطينكم ستة دنائير .

قال العجوز مضجعا إلى « مرسى » — من أجل هذا الرجل الطيب الذي لم يتكلم كلمة واحدة سنأخذ منك ثلاثة عشر دينارا ..]

دار الحوار بين شخصيتين اختلفتا في النشأ والتعليم ، وبني الحوار بمكونات الشخصية وكشف عن فكرهما برغباتهما . ولعلنا نلاحظ هذا التوازن في الموقف بين نموذجين وهو ما أسرع بالمفارقة والمغايرة . وجاءت الجملة الوصفية في الحوار لتكمل الدور الذي يقوم به في إعطاء صورة للشخصية تقترب مما يريده الكاتب لها .. وليس غريبا أن تصف اللفة في الحوار الزعيم بالهدوء والثقة .. وهي ملامح تتوافر

فحين يجعل من نفسه قائدا لجماعة أو نائبا عنهم . وجاء وصف خالد بنفاد الصبر .. وأشيا بطبيعة الشخصية المتعجلة التي دخلت دوامة العمل ولم تقدر على الخروج منه .. ولفة الحوار على لسان الزعيم لفة سببية تحمل قدرا من المنطقية ومشروعية التطفل في مواجهة « المتكفف » المتكلم .. (لأنكم جئتم .. من أجل هذا الرجل ..) كما استخدم أسلوب الشرط الذي يصعد السبب والنتيجة .. لقد عبر الحوار عن عظمة متضبطة وأداء تعبيرى موصوف للفكرية .. على حين جاء الحوار على

لسان خالد مدلا على نوع من الاستهانة والتبسيط (مجرد نقل اثاث) وهو قول مردوده ضئيل خاصة إذا كان يحاور من هو مختص بذلك ويعرف دقائقه .. وتتحدد في الحوار نبرة استعلاء مصعوبة بنوع من تهوين الشأن ، وجرح من يحاوره (ماذا سنأخذ منك) .. ويحس الزد في هذه الجزئية مضجعا إلى نوع من الاطمئنان والثقة لدى الزعيم ، إنه رجل يعرف قدر نفسه ، ويعرف كيف يتعامل مع الآخرين ، ذلك لأن أحد مهامه الكبرى هو التعامل الجيد مع أنماط متعددة من البشر تزد باستمرار إلى الحراج .. يقول (لن تأخذ مني شيئا .. لأنني سأنتقل في سلام) .. وهكذا يعطى الحوار في قصصه عموما ليكشف نموذج الشخصية ويكرس المفارقة مما .. كما أنه (يعيد التوازن بين ما يقال وما يستتج ضمنا) كما يرى « دوقو » صاحب كتاب عالم القصة .. وعلى هذا فإن الحوار يقوم بدور هام في عملية القراءة إذ يوجه القارئ إلى محلول إدراك ما يرى إليه القاص . ولم يكن غريبا من الكاتب فيما بعد أن يحدد إطار الزعيم في عبارة مشحونة بالدلالات وذلك بعد أن اتفق مع خالد على نقل الأثاث . ولا من العبارة نموذج للفعل وتعمل الموقف كأن أحد أسباب التحول أو استدعاء الماضي لدى خالد — يقول الكاتب [حين أصبح مسيطرا عليها تماما ،

الزعيم بين التراث وعطاء العالم الغربي

عاد يصعد بها في ثبات وتوازن] —
الثلاجة التي اختل توازنها في يد
الأخرين الأكثر شبابا ، استقرت على
ظهر الحمال في طمأنينة تامة ،
وتضامنت العبارة ، مع رديد الحوار
لتصنع هذا النموذج الفاعل . ولقد
أسعف خالد أحد المصابين ، وتجلت
فيه روح الإقدام القديم وجرأة الموقف
وسرعة التصدى له .. لقد استولد
الموقف الإنساني منه تاريخا مضيقا
غطته أزمة الذات مع السُّلطة ولغته
حرارة المكان في قماط ضاغط ، وجرفته
دوامة العمل والمال ، ولعل الزعيم
العجوز قد أدرك ما في أعماق ذلك
الرجل واستكثنه جوهره منصيا للفتور
المضلة . لقد شعر العجوز بصدق ما
قاله وما فعله من أجل إنقاذ أحد عماله
المصابين .. وادرك « خالد » نفسه أنه
على عتبة تحول ، أو أنه على من جديد
إلى زخم الماضي الجميل فشمع بذائته ،
ولفاس إحساسه جميلا رخي به وفرح
له (لأول مرة أشرق وجه خالد بلحمة
من الرضا وراح يشرب زجاجته وهو
يلف بجوار العجوز ويربت يده على
كتفه) .

هكذا وينسج فنى بالغ الرفافة
يوغلنا الكاتب على القيمة العليا التي
تطرهما تحولات الزمن وتساوة
المكان ، ويستدعيها الموقف الصعب
استدعاء شرطي فينبض عن بريقها
رماد الأيام وعذابات النفوس .

ويتحول « مرسى » في الزعيم بعينيه
المندهشتين وصمته وقلقه وعجبه في
عالم « الحراج » إلى « خليل » في قصة
« واحد منهم » .. حيث ينسج الكاتب
من خلاله قماشة فنية عن زملاء الغربة
في البلاد البعيدة ، ودوامة الحرص على
المال التي تغير كل شيء ، الجلد
والجوهر معا . وهذه الفكرة للعبارة عن
استسلام الإنسان لماله الجديد ليست
على إطلاقها . فثمة عوامل نفسية
وببيولوجية وخارجية خاصة بالجمال
تتكاثف فيما بينها لصياغة الإنسان في
لحظات التحول أو انتظار التحول
والدخول في الدوامة . إنها فكرة عجز
الإنسان عن صياغة الوجود وفق رؤاه
الخاصة وتوجهه الفكري المحدد . فلا
يرى إلا أن يدور ، ولكن ثمة شخصيات
تصارع في البحث عن الحقيقة ولو أثر
ذلك عليها في النهاية لدرجة الجنون أو
الموت .. ولا يسفر الكاتب عن فكره
الذي يشغله ، بل يجعل الفكرة — كما
يرى د. النجاج — منبثقة من موقف
حى ومن خلال شخصيات أبرز ما فيها
إنسانيتها .

والإحساس بالغربة المكانية يؤدي
إلى بروز الشعور بالغربة النفسية تلك
التي تقف أمام القدرة على التكيف
عاجزة فيسود الشعور بالضيق
والياس ، ويضحي المكان بطواهرة
مجرد ضوء يكشف هذا المعنى [لم
يكن أمامي سوى أن انتظر ، فصر
الكويث يصيحني بنوع غريب من

الشعور بالضيق والياس . وكثيرا ما
سألت نفسي : متى أتعود هذا الحر أو
متى ينقضى ؟] . أما أنه سينقضى فامر
طبيعى مرتبط بطواهر الكون وليس في
قدرة « خليل » أو غيره إحداث ذلك ..
ولم يتبق إلا أن يتخوذ على هذا المناخ
الجديد ..

ومن خلال شبكة العلاقات في الغربة
يبرز دائما الأقدم إقامة لتقديم
الخدمات وتذليل الصعوبات من وجهة
نظرة الخاصة . ولقد كشفت هذه
العلاقات عن سلوكيات المغرب في
البلدة الأخرى حيث يحكمها اللاه في
العمل وإثبات الذات وجمع المال ،
ويبدو الفرد كما لو كان معلقا في
ساقية . لا يملك القدرة على التعرف
ليعيد النظر فيما يفعل ، أو يتخذ خطوة
ما للعودة . ويتحول الصبر إلى حكمة
يتعلق بها الجميع [في هذا البلد لا بد
أن تصبر كثيرا] ، أنت تأخذ الكثير
وتدفع الكثير كذلك .. [ومن ثم يتعود
المقيم على الإقامة ، ويصايب
بالإقبال ، ويضحي بتنماؤه إلى
العمل هو الوطن ، ومن ثم يدخل إلى
دائرة الموت ، (وهم لا يتكشفون هذا
إلا بعد فوات الوقت) . ويذكرنا
« بهيج » في هذه القصة بخالد في قصة
« الزعيم » فهو يقدم خدماته إلى
الأخرين . ولكن النصيحة تلقد معناها
حين تتحول إلى مسلك يُستشر به عجزه
وضغفه ، وانتكاسته البشرية ، حتى
« خليل » إنه ينتظر فقط ثم يدخل إلى

الدائمة ليصبح واحدا منهم .. أصبح الكل واحدا، حدّته بضمة الغريبة بتجديد الجلد والفكر معا .. ولعل العبارة التي أنهى بها الكاتب قصته توضح ذلك، توضح انتهازية خليل الصامت المندھش وإدراكه لأصول اللعبة الجديدة . أتمنى [أن يلتصق لي الأستاذ بهيج بعض الطر في هذه النذالة بحرّ الكويت ، وأن يصدق أنني كنت حقا أشعر نحوه بحب كبير وتعاطف لا حد له ، لأنه كان يحترق في كل فصول العلم بحر آخر لا يقل لعنة عن حر الكويت في فصل الصيف] .

وسيادة فعل المضارع يمس حضور السلوك وتواجده المستمر (يلتصق ، يصدق ، يحترق) ويكرس الفعل النفسي في الذات مما يعرضها إلى تلق مدمر وانسلاخ وجداني ، وتفسخ في إدارة العلاقات وفق منطق الانتماء الأول وليس وفق جديد المكان وقسوته ، الأمر الذي توازي فيه هذا الدأخل المحترق بالجو المحترق أيضا ! وإذا كنا لا نقوى على إدانة مظهر طبيعى كالحر ، فإننا لا ندخر هذه الإدانة إزاء هذه النماذج المغترية .. وإن كانت إدانة من منطقة بعيدة لم تعش هذه التجربة الإنسانية العميقة .. تجربة أن تعيش وسط جماعة يدينون بدينك ويتحدثون لغتك ، وتلتصك عنهم تداعيات الأيام وجديد النفط ! وتتراكم الدلالات لتصنع دلالة

كبرى وفق منطق الكاتب في انتقائه للمواقف واختياره للنماذج ويصبح السؤال الهام الذي تطرحه قصة (كلمات متقاطعة) هو : هل يمكن أن يصبح العمل هو الوطن ؟ وتصبح (الخبرة هي القيمة) .

لقد حوت الصحراء أناسا من كل جنس وملة ، اجتمعوا من أجل أن يكتشفوا المياه الجوفية وتصبح المشكلة هي كيف يواجهون الرمال المتحركة ، التي تطمس معالم الحياة وتخفرتها . فالعشور على المياه ليس مشكلة عريضة أمام آليات البحث والتقليب ولكن المشكلة في الحقيقة تكن في كنيّة الاحتفاظ بهذا كله من هجمات العواصف وتحركات الرمال الرقيقة . (ليس هذا هو شكل الصراع الأبدي بين الإنسان والطبيعة) .

ولقد وضع الكاتب يده على نموذج بشري فذ ، يمثل انصهار الذات في بوتقة العمل ويحيث يصبح الكيان والصديق والوطن والذات المستقرة . ولم يبق لهذا النموذج إلا تثار ذكريات عجز عن لمها وجمعها ووجدها الراوى قصاصات لم تكتمل وسط ملفاته وأوراقه الكثيرة ..

في مثل هذا الجو من العمل يجتمع الجميع على اختلافهم بغية جمع المال ثم العودة إلى بلادهم ، بل لقد وصل الأمر إلى أن الشباب لا يفكرون في الزواج بل في عقد العمل أولاً . فالشركة

هذه — نموذج لآليات العمل — (هي الجنس الثالث الذي يتزوج الرجال والنساء جميعا) . ومن ثم يتبدى التناقض والتعارض بين الممكن والمتاح (لماذا يصرون على تعمير الصحارى بينما يتركون الأرض الخصبة دون تعمير ؟) . في هذا المناخ غير الصحي يصبح الموت هو جرس الإنذار الوحيد الذي يخرج الجميع من دائرة اللاوعي ويوقفهم عن الدوران حول المدار .. ولأنه يأتي فجأة بلا مقدمات فإنه يهزم هذا (وكان الموت يعرف أن هذه هي الطريقة الممكنة للتعامل معهم) .. ويتسامل الكاتب تكريسا للتناقض والتعارض ولإحداث المفارقة التي هي سمة القصة كلها (لماذا يحرص الناس على الموت في بلادهم ، مع أنهم أقل حرصا على الحياة) .. ولأن الراوى تنويعا جديدة لنماذج الشخصيات الأخرى ، ولأنه أدرك اللعبة ، مارس كل أساليب إزاء مديره حتى اكتسب ثقته ، وتخل دوامة الانتماء الوطنى الجديد .. العمل ..

ولعل الفقرة التي جاءت في ملاحظات الراوى تعكس الجو العام الذي ينبثق منه فكر الكاتب في صدق ومعاناة يقول [الناس هنا يشتد حنينهم إلى العودة ، ويكتفون من الحديث في ذلك . حين يموت أحدهم ويشيعونه إلى مقره الأخير . الصحراء قاسية في ابتلاع الموتى .. الرمال ثقيلة على الجسد ولو كان جسد ميت ، فهي

الزعيم بين التراث وعطاء العالم العربي

وتثير قصة (السيد م.م.م. وحكاية مع الوجه الذي لا يتغير) دهشة ناتجة من تراكم الدلالة للوجه وتنقله من مكان إلى مكان وسيطرته على الذات واحتوائها .. مما يذكرنا بقصة (ذلك الوجه وتلك الرائحة) . والقصة تتكون من مقاطع مثيرة لكثير من الدهشة والإعجاب . وجوهر الفعل القصصي يتمثل أن السيد م .. يتجسّد له وجهه ملامع مصرية محددة منذ البدء وحتى النهاية ، ويقل معه ينتقل من مكان إلى مكان إلى أن أسلمه للجنون أو الموت ..

جاهه الوجه قديما ، الملامح السمر ، والعينين الفارنتين والذي يتحدد لونها ما بين البني والعسل ، والشعر الخشن الأكثر واللاسه حول الرأس . رآه في فعل دائم يحرث الأرض ويخرج الماء ويصنع الحياة [كان صاحب الوجه الأسمر الحاد الملامح هو الذي يحمل فأسا تختلط عن كل النفوس التي يراها في قريته] .

وكان السيد م قد تربى في أسرة حرصت على تعليمه . ومما كان يتميز به الشعور القوي بعدم إيذاء أحد إن لم يتوافره له الحب ، مع إدراكه أن الحياة تنطوي على مفارقات واختلافات . لقد كان يكتفى بسبب الناس عن بعد ويشارك من بعيد في أفراح القرية وأتراحها .. . ولقد حمل « السيد م » وجهاً بريئاً في القرية ، واتسم بحسن الخلق والسلوك المهذب ، وفي المدينة

الكاثبة قد لُوّن من أليات السرد وانتقى وسائل تعبيرية استطاع بها أن يرسم صورة كلية للشخصية المحورية — والشخصية المنتظرة ، لجأ الكاتب إلى تدوين الملاحظات ، وبغير هذه الملاحظات تتمدد المواقف وصفا وحوارا لتتحول الملاحظة إلى موقف فني متكامل .. فضلاً عن جانب تسجيلي يتمثل في الأوراق الخاصة بالمدير العام للشركة ومكاتباته مع سيد موان / رمز الماضي الجميل . كما كتبت البرقية إحدى الوسائل التعبيرية السردية لتعميق الذات وكشف أبعادها .

ومما يجب ذكره هنا أن قصة (كلمات متقاطعة) تتداخل فيها قصتان ، إنها قصة من داخل قصة . قصة الراوي في خطوه الوثيد نحو تحقيق رغبته في العمل والارتقاء به . وقصة العلاقة بين المدير وصديقه سيد موان . ولقد استطاع الكاتب أن يسير على حدى القصتين بمهارة وأن يغزل منهما خيطاً موصولاً يلى بالدلالة العامة ويوجب على سؤاله .. هل يصبح العمل في القرية وطناً جديداً .. له علاقاته الخاصة وتوازناته المرسومة !

إن الذات في لحظات التحدى قد تنتشر إلى ذوات متعددة وقد تتخذ بدائل نفسية للتعبير عن هذا الانشطار .. . ولقد طال الانشطار بشخص المجموعة في كثير من جوانبها .

لا تسمع بائ قدر من الهواء أو الحركة ، وما لم تكن روح الميت قد صعدت حقاً إلى بارئها فسوف تدفن معه إلى الأبد فالرمال لا تسمح بالحركة حتى للروح] ..

لقد سحبت الرمال من سيد كريم روحه ، ورومانسيته القديمة ، وأضاعت منه صديقه المميز الذي كان رمزاً انتمائياً حقيقياً للبلد الأصلي .. لم تسمح الرمال في دوامة العمل « لسيد » أن يتنسم هواء الزمان الماضي .. ليدا .. وقد تخلص من عمقه القديم — كتلة من الرمال ثقيلة الوله .

إن الشخصيات المأزومة ، يذكرها بأزميتها انتقاصاً تاريخي لزمان البراءة والتكوين .. وربما كانت هذه إحدى سمات الكاتب في الفوص إلى أعماق الذات عبر انتقاص التكامل فيها .. في قصة « ذلك الوجه وتلك الرائحة .. » .. يصبح للوجه القديم دوره في تكوين وسلوك الذات ، في قصة « السيد م .. » يتبدى الوجه رمزاً كلياً له ثقله التاريخي في العمران .. كل أزمة نفسية لها شيء ما في الماضي يوجبها ، حتى « خالد » .. كان ماضيه في الوطنية أحد مسببات التوحش الخارجي في نظريته إلى الأشياء .. من باب التعارض الناتج عن خيبة الأمل .. . وفي مثل هذا المجال ، ومع هذه النوعية من البشر الذين اغتربوا يصبح الموت وجهاً من وجوه الحياة .. ولقد تميزت هذه القصة عن غيرها من قصص المجموعة في أن

ظل كما هو مهذباً ونظيفاً ، وبقي وجهه يتضح بالجمال الخلقى النبل .

وفي المدينة لم يتغير شيء في الوجه الأسمر الملوّح بالشمس ، فشارك في حفر أساسات العمارات ونقل الطوب .. لقد تنوعت مراحل العمر ، وفي كل مرحلة يتأكد رمز المعنى العميق للمعطاء ويظل المعنى قائماً والرمز ثراء .. بتراكم المواقف والاعتلاء بها إلى نوع من التجريد العام . إن إطلالة الوجه الأسمر الذي يلاحق « السيد م » لا تكون إلا في لحظات الفعل الحقيقي . وإن حامل هذه الوجوه هم الذين صنعوا الحياة وأقاموا أسسها المكنية ..

[كان قد بدأ يعرف الكثير عن هذا الوجه فهو قائم من أقاصي الصعيد وهو منتقل أبداً وراء العمل] .

وفي الجامعة يمر « السيد م » بتجربة حب جديدة ولكنه كطبيعته المهذبة الخجولة ظل صامتاً مع حبيبته (لم يقل لها أحبك أبداً ، رغم أنه كان يموت فيها) .. ولعل التعبير « يموت فيها » بما يصله من حسن شعبي عميق ودلالة أصيلة على سلوكيات الشعب اللغوية يرحى بجذور « السيد م » التي تمتد إلى القرية بكل ما تطلبه من قيم وانتماء . وفي المرة التي دعت فيه حبيبته إلى تناول فنانجان شاي أصابه الهجوم فجأة حين وصله صوت غناء مكتوم قادم من شاطئه النهر ، وفجأة

يلوح في أصواء « الكازينو » الهادئة [وجه أسمر لا تكاد تتضح ملامحه ، وجه مندفع إلى الأمام كأنه يوشك أن يسقط] لكن الحبل يشده ويجزبه مركباً شرعياً معشلاً بالأواني الفخارية . وكان وجهه مشيراً انفعالياً لم تهتد حبيبته إلى سره ، وخاصة بعد أن نطق فجأة وكأنه يهوم (تصوري .. الدنيا كلها تتغير عدا هذا الوجه) .

وتتواصل الحياة بين الاثنين ويتزوجان ويبتعثان إلى الخارج . وفي زمن الابتعاث جاءه الوجه عدة مرات عبر الخيال . وفي هذه المرة حدث له رعب حقيقي ، فلقد كان يعيش في أوروبا صدمة الحضارة ، وفزع حين أدرك الهوية العميقة بين المجتمع الأوروبي وبين مجتمعه [شعر برعب حقيقي حين رأى في خياله الوجه الذي لا يتغير ، وحين خيل إليه أنه يسمع على البعد غناؤه المكتوم وهو يصل ليغير كل شيء في بلده بدون أن يتغير ..] وأهمه في الحقيقة كثرة التفكير في اجتياز هذه الهوية التي تفصل بين بلاده وبين أوروبا ، وإن ذلك قد يحتاج إلى العنف ، وتمنى أن يتحقق ذلك بالفعل .

ويعود « السيد م » إلى بلاده متصوراً أن طريق الخلاص سهل ميسور خال من العنف والشراسة . ولكنه أصيب بانقسام في الذات .. وعلا الكئاب بالفرد إلى المستوى الدلالي العام ليصبح هو نفسه نموذجاً محصوراً

وداً على الانقسام الضيق الذي كان موجوداً في بلده انقسمت الذات بين العنف والتلفيق .. بين الجدوى وانتقائها بحيث لم يعد للشيء معنى محدد بل اختلطت الأمور ودلت على نوع من التيه والضلال . ثم تأكد لديه سطوة العنف (حقيقة العنف الشامل الفطيع الذي لا يستهدف فرداً أو فئة أو طبقة . العنف الأعلى الذي لا يفرق بين من يحمل بندقية أو فأساً ، بين مصنع أو شجرة أو مدرسة) لحظتها أدرك حول التغيير ، والسوة الانقسام والانتشار وسيطرة الخوف واللامبالاة معا ، وتحولت القيم إلى آليات مادية يحكمها السوق ويفرضها العنف ، ومن ثم لم يعد غريباً وفق هذا التحول أن يرى (بعينيهِ ولأول مرة الوجه الذي لا يتغير وهو يتغير ! وهو يصبح مثل كل الوجوه) .

ومع أنه هو الذي ساهم في تحصين المصانع ونقلها وسط القصف والعنف الدموى إلا أن الجراح التي ملأت (صفحات الوجوه) لم تخف الهول الناتج عن التحول ، لقد ازداد الشرخ اتساعاً والذات انقساماً ، وأصابه قلق وجودي هل معنى الحياة ذاتها فلقد كان السيد م يرى (أن الشئ لا يجرى من العدم وحده ، وأنه يخشى أن يجد نفسه متورطاً في أمر يقع به في مصيدة العنف) .

وعزف السيد م عن العمل وغرق في وحدة قاسية . وكان يشغله باستمرار

الزعيم بين التوازن وعطاء العالم الغربي

معا إلى أحداث نوع من التوازن بين الفكر والواقع .. وهو في سبيل ذلك لا يضحى بأحدهما في سبيل الآخر . ومع أنه يصل إلى المعنى العلم عبر عديد من الجزئيات والتفاصيل وتعارضات رواية الحدث .. إلا أننا لا نغفل هذه الروح الشاعرية التي تنداح خلف هذا الأداء التصويري المميز .. ولا هذا الإلحاح التساؤلي حول الذات في فكرها ووجدانها وسلوكها والواقع بقسوته وتركيبه .. بل قدرتي هذا التساؤل رقيقته من الوحدة الشاملة للوجود ككل وكأنها الملائد للذات والخالص من مناخ ملء بالكبوسية والتعقيد ، وهو وإن حاول عقد هذه العلاقة إلا أنه لا ينسج مقولة الواقعية في الجدل والنقض والأسلوب التصويري ولا يفلل غموض الحياة وتركيبها العجيب . لقد بحث عن إجابات — كما يقول الدكتور النساج (حول وجود الإنسان وحاجاته ، وكيفية إشباع هذه الحاجات ، وتزايد الحاجات من الحاجات ، والقوانين التي تحكم الوجود ، والتناقضات الموجودة في الحياة البشرية وأزمات الإنسان) .. وهذه الوحدة الكلية الوجودية التي تشغل فكره ربما تنعكس في هذه العبارات الموحية .. [لماذا لم يحقق الله توازنا طبيعيا بين قوى البشر كهذا التوازن الذي حققه بين النجوم في أفلاكها ، وبين الكهات في ذراتها .. لماذا يتحتم على الإنسان وحده أن يصل إلى التوازن عبر بحر من الدم والعنف

متواصل والرمز مستمر . وتعددت روايات النهاية عن السيد .. وعن حادث السيرة الذي أصابه وعن الوجه المسالم الذي يخفى كنهًا هائلًا من العنف .

لقد جاء الحلم بديلاً للمعنى في الواقع .. وتبدى له خلافاً ما كان يدمم به في سره .. وأوحى به القصة ، إن الانشطار الذي يقسم ذات يدين الفعل فيها ، وبتهمها باللاجدوى والقيمة ومن ثم يصيب اختفاؤها أمراً مطلوباً ؛ بل إن هذا الوجه الذي لا يتغير لأنه لا يكف عن البناء هو نفسه الذي يورث سومة هذا الإنسان المنقسم الذي عجز في حقيقة الأمر أن يدمم الهوية بين الذات والآخر المتحضر ..

{ لقد ظل يقتله الخوف خلال موته حتى ظهر الوجه الذي لا يتغير ، بأعدائه الكبيرة في المكان الخالي ، وحملوه إلى مقبرة حفرها بفنوسهم التي تختلف عن فنوس الفلاحين في قريته ، ثم دفنوه فيها } .. وبين استيقظ السيد من الموت صارخاً لجرى الحلم قال بصوت متقطع آخر كلماته لزوجته [لم أكن أتصور أنه يخفى وراء وجهه المسالم كل هذا العنف] .

هذا التأمل العميق من الكاتب يضرعنا بقدرته على التأمل في الذات والمجال الخارجى وتوفقه الفكرى والفنى

هذا السؤال انهم (لماذا يتحتم على الإنسان وحده أن يصل إلى التوازن عبر بحر من الدم والعنف) .

ويعمل السيد م بالخارج ، وينجح في عمله ، وفي حادث عارض له يصطدم بحائط ترابى لمصلتها يرى الوجه الذي لا يتغير خارجاً من حفرة الكابلات .. وتؤكد العبارة التالية معنى تاصيل القيمة والرمز (أنتبه .. هنا رجل ملعون ، يغير كل شيء ولا يتغير ، احذروا قتله لأنه لا غنى لكم منه) .. إن الروح الفاعلة تألفت فيها بعد وانكمشت ظلالتها على مزاج السيد .. وكان الربط — للتحسن الأفضل — بحرب أكتوبر إصعاب بالخروج من دائرة اللاجدوى ، وأنها نهاية هذا الجهد الفعّال للوجه الذي لا يتغير .. (تحسن واضمح في الصحة العامة والمزاج والدخل ويقال إن هذا التحسن وصل إلى قمته بعد حرب أكتوبر) .

ويدخل السيد م إلى دائرة العمل المتوحشة ، وينقسم ثانية ، منه مثل العاملين في الخارج ، ينقسم إلى شطرين يهتز لهما الوجدان النفسى ، ويتحدد المعنى الذي يشمل معظم قصص المجموعة والذي يصيب السيد م رمزاً له ، لقد تمرق بين (رغبته الملحة في العودة إلى بلده وعجزه عن تنفيذ هذه الرغبة) .

.. وتصل القصة إلى نهاية مفتوحة .. فالأمر لم ينته بعد ، ولأن المعنى

وطبيعته ودوافعه وجغرافيته ، إلا أن بداية القصة الحقيقية تكمن في الفقرة التالية والتي تبدأ بقوله (في البقطة كما في الحلم كنت أتذكر ذلك المكان .. في البقطة كما في الحلم كانت تمريرني تلك الرعدة التي تبعتها في النفس رؤية منظر يتعاقب فيه الجمال والجلال) .

بداية قوية للقصة تتناول حلماً موازياً ومغايراً للواقع . بداية تفيض بانفعال نفس يتسم بالقوة وصفاء الشعور ويحتوى جسد القصة كلها ، ويجذب المتلقى إلى تتبع خيوط الحلم ورموزه . وتحمل الألفاظ دلالات لها إشعاعاتها الخاصة ، « البقطة » تشي بالخارج والوعى به . وتشكل جزئياته الخاصة وفق وعى كامل به وباشكاله المعروفة . « الحلم » مفتوح لعالم مستط ل تكويناته الخاصة وانفلات المعبود ورموزه الكاشفة . البقطة والحلم معادلان للواقع وللوجدان في لصقات الخروج والتهويم معاً .. ومن ثم يتشاركان معاً في إحداث هذه الرعدة المعيشة أو المتخيلة ، وتتصاحب معهما مفردات ترسم الإطار العام لهذا العالم الحلمي المترابط .. تعتريني — يتعاقب — جمال — جلال — ضوء — صفاء .. وهى تنويعات على خيط الشعور ونيفسه واغترافه .. ويتسيد المكان الفيض الشعري لأنه محور الدلالة ويلف جزئيات المكان هذا الانبثال الذى تصنعه منظومة الألفاظ المصاحبة . ويحدث اللقاء المشمس



ثم يحدث الاختلال من جديد لأن قوى البشر تنمو بطرائق مختلفة وفي إيقاع مختلف . أمن الضرورى أن يكون هذا العذاب ثمناً أبدياً للحرية والاختلاف والتغير ؟ لماذا لا تشابه الوجهه إلا في لحظات الفزع أو الموت — لقصة السيد م .. [

وهذا الاختلال المتواصل أحدث خلا نفسياً في الذات وأضحى الواقع وهماً وحلماً قطعياً يجب تجاوزه . في قصة « الحلم » وقصة (مهمة غير عادية) .. تفقد الأشياء إلى عينيها الحقيقية ، وتجد الذات نفسها في عالم متغاير لا تعرف له اسماً ولا معنى .. ويتجدد الإحباطات ويتواصل إجهاض الرغبة ، ويبدو العالم كله قطعة من الغرابة والفاقتازيا . وليس هو وحده الذى يهرول في مهمة غير عادية بل الجميع يهرولون وليس هو وحده هذا الكائن الذى يحلم بالقصر ولا يتجاوز عقبة ، بل كثيراً ما اجتاز المكان وكثيراً ما رأى غيره ..

هذا التعارض بين الممكن والامل / الحلم والمجاز ، هو دلالة تقى بالتقنيات في التماسك البنائى لطبقات المجتمع ومكوناته المادية والمعنوية ، كما أنه تقنيات مقابل للبناء في القصة بحيث تتراكم جزئياتها المفتحة فترتفع من الواقع وتقصيالاته وتجسمه إلى المجاز وكثافته وثرائه ..

ومع أن المقدمة في قصة « الحلم » تشعرننا بمقولة سيكلوجية حول الحلم

الزعيم بين التواضع وعطاء العالم الغربي

في ترتيب البيت : ثم أضافت بلهجة اعتيادية : هل لهذه الأوراق صلة بمهمتك اليوم ؟

قال بلهجة من يكذب لأول مرة : نعم [

وفي النهاية يجد مأثر مع صاحب المحل يكلان ويضعكان ، وتصبح المهمة التي خرج من أجلها أمرا غامضا ، إلا أن يكون هذا البحث من أجل الأفضل والذي لم يجده حُلما ، أو محاولة كالضباب ، ولكن الكاتب كشف عن الداخل النفسي بمهارة فائقة .. إننا من خلال استقراء الذوات نلمح تلك الحركة النفسية التي تضطرب بها الشخصية قوة أو خفوتا فنيين عن صراع داخلي محتدم على مستوى المجال والذات معا ، وعلى مستوى الحلم والشهادة أيضا — وهذا هو عالم الكاتب الحقيقي إحداث التوازن بين عمق الداخل وحركة الخارج في أسلوب جميل رائق اللغة ، صافي التعبير وفي إدراك حميم لبنية القصة وهدفها

معا . ■

واختلاط الواقع بالوهم في الرؤية المجازية يسمح عليه دلالات الفكر التي يريده الكاتب أن يحملها الشخصية ويوصي بها الجو العام للبنية القصصية التي يفرزها الكاتب في تودة ومهارة ويكشف الحوار في قصة « مهمة غير عادية » عن هذا الخلط والتخليط ، ويبرز من خلاله صراعا نفسيا داخليا تضطرب به الذات وهي تصطبغ بالغريب والغرائبي معا — وهو حوار دار بينه وبين زوجته فهي زوجته حتى هذه اللحظة : وهي حلمه الذي كان يمتناه دائما في عمق داخله ، وهي أحد أصول اللعبة التي تتحكم فيه وتحركه . ويصبح الإنسان غير قادر على معرفة من هو أقرب منه ، وكأنه يعيش في عالم غير مرئي ومشهود . ويتحول بسرعة إلى الضد [السيدة الجميلة جدا والتي فتحت له باب شقته هي يعينها مأثر التي كان يحبها جدا ويتمنى أن يتزوجها في بداية شبابها هي الآن زوجته بالفعل] ..

وانطلاقا من هذا الخلط دار الحوار [هل وجدت ما كنت تبحث عنه قالتها « مأثر » وهي تواصل عملها

بالألالة والصدافة للقصير (لحديثه التي تبدو وكأنها تركت انتمو على طبيعتها ، شارها في تناول اليد ، طيورها في كل مكان ، سوريا من الأشجار القصيرة ، .. للمكان أصوات هي أصوات الرياح والطيور وخشخشة الفروع والأوراق ... إلخ) .

ولأن الإحلام عريضة شين إجهاضها يكون داما بقوة الرغبة في تحقيقها .. وأن الخلط في المعادلة يوصل إلى واد الحلم وقتله . هذا الحارس / الكائن الحيواني المهييب تخاطفته الذئاب الجائعة والضباب المفترسة .. هنا ينعدل الرمز في جزء منه ، فلا الإنسان بقادر على أن ينخلع من قسوة الواقع إنها تلاخفه حتى في

حلمه ، وهو نفسه الذي يند معنى العدل والحرية .. [كنت أخافك أنت ولا أخافها ، كنت أخاف حريتك دون أن أفكر لحظة في أنها هي التي كانت تربط كل هذه الوحوش في أوكارها] العبارة تكشف عن الدالة ، وتؤكد قيمة الحرية في سد كل الدرائع التي تدمي الإنسان وتقتل حلمه .



نحت للفنان : رفعت

يوسف يعقوب

زكريا عناني

• استاذ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

تعريف بشاعر يكاد يكون مجهولاً بالنسبة للقارئ العربي هو «جوزيف أجوب» أو «يوسف يعقوب» الذي يرى الكاتب أن له شأنًا كبيرًا في حياة «رفاعة رافع الطهطاوى» وفي التوجيه الفكرى لأعضاء البعثة الأولى التي أرسلها محمد علي للدراسة في فرنسا .

ذلك ظهور علماء متخصصين في لغات الشرق وآدابها وأحوالها ، مثل سيلفستردى سانس وجومار ومارسل الخ ...

وقد حدثنا رفاعة في تخليص الإبريز عن اللقاء الأول مع يوسف يعقوب وكان ذلك على أرض فرنسا - على وجه الدقة - على أرض مارسيليا التي شهدت وصول تلك السفينة «لاترويت» وميوط هؤلاء الشرقيين منها بوجوههم الغربية وأزيائهم الفضفاضة ، وكان على هؤلاء أن ينظموا في أفواج لمتابعة الرحلة - برأ إلى باريس ، حيث مدرسة البعوثين المصرية هناك ، وكان المشرف عليها جومار ، وسافر مع كل فرج مترجم ، أما «رؤساء هذه السفارة»^(١) . على حد تعبير رفاعة فقد تكلم بأمر مرافقتهم مندوب عن جومار ، اسمه : يوسف يعقوب ...

وكاننا مطالبين ، ومنذ البداية ، بأن ننبه إلى أنه لا يمت بأية صلة للمعلم يعقوب (أو الجنرال يعقوب) قائد الفرقة القبطية بالقاهرة ، على زمن الحملة ، والذي ارتحل معها وفي ذهنه

بين الملكيين والجمهوريين ، وتحول الأدب من روح الاتزان إلى غيرة الرومانسية والاندفاع العام للتحرد من القيود التي طلما عاقت خطاه .

وهذا كله سوف نراه من خلال محور صغير هو حياة وأعمال شاعر يكاد يكون مجهولاً بالنسبة للقارئ العربي هو جوزيف أجوب كما تسميه الكتابات الفرنسية حوله ، ولعل الصورة العربية له ينبغي أن تكون : يوسف يعقوب ، وهذا الرجل سيكون له شأن في حياة رفاعة وفي التوجيه الفكرى لأعضاء البعثة الأولى ، على ما سنرى ، فضلاً عن أنه سيسهم بشكل حيوى في حركة الاستشراق الفرنسى التي شهدت في هذه الآونة نشاطاً ملحوظاً ، وتجمعت عوامل كثيرة لدفع عجلة هذا النشاط ، يأتي على رأسها «اكتشاف» مصر بعد الحملة الفرنسية عليها وإنشاء مدرسة اللغات الشرقية ، وإزدياد الطماع في الاستيلاء على الشمال الأفريقى - وبخاصة الجزائر - والتطلع لسيطه المزيد من النفوذ على الشام ، وبخاصة ما يعرف الآن باسم لبنان ، يضاف إلى

فيعود بنا هذا الموضوع إلى القاهرة في أخريات القرن الثامن عشر وإلى بواكير القرن التاسع عشر ، أى تلك الفترة العاصلة الممتلئة بالأحداث الجسام ، فهناك الحملة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، وهناك انطواء صفحة سطوة المالك وتقلص الهيمنة العثمانية على أثر استيلاء محمد علي على الحكم (١٨٠٥) واتجاهه إلى إحداث تغييرات جذرية في التركيب السياسى والاجتماعى والثقافى وكان مما قام به إرسال البعثات إلى أوروبا ، وأولاهم البعثة التي غادرت مصر إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ ، وتتكون من أربعين مبعوثاً ومعهم هذا الشيخ الصغير ، إمام البعثة : رفاعة رافع الطهطاوى .

وينقلنا الموضوع كذلك إلى فرنسا في ختام الربع الأول من القرن التاسع عشر ، وكانت تمر بدورها بأحداث هامة ، فقد انطوت صفحة بونابرت ، لكنه الذى ومضى كالشهاب الساطع ، لكنه ما لبث أن هوى من عليائه بعد أن رزّل سقوطه البلاد وخلف حالة لا نظير لها من الفجعة والترقب واحتماد الصراع

الإسـتـشـراق الفرنسى

مشروع يرمى لفصل مصر عن الدولة
العثمانية ولكن احلامه - المستحيلة
هذه - لم تثبت ان تهافتت في الهواء ، إذ
وافقت المنية في أثناء رحلة الرحيل عن
مصر^(٧)

أما شاعرنا يوسف يعقوب فإنه كان
بدوره ممن رحلوا عن مصر مع رحيل
الحملة ، ولكن عمره ، حين ألقته
السفينة إلى مرسيليا لم يكن يتجاوز
السادسة ، إذ أن مولده كان في
العشرين من مارس سنة ١٧٩٥ ،
ولا نجد تفسيراً واضحاً لدوافع هذا
الرحيل في الكتابات القليلة التي نملكها
عنه ، وقوامها المقدمة التي وضعها دى
بونجر فيل عضو المعهد العلمى :
الانستيتوت - لجموعة أعمال يوسف
يعقوب التي نشرت في مجلد
(٣٥٨ صفحة) بعد وفاته (سنة ١٨٣٥)
بمعنوان (منوعات في الادب الشرقى
والفرنسى) وتشتمل على أهم ما كتب في
التاريخ والادب ، ويسعد إليها مراراً في
بحثنا هذا ، فضلاً عن مقالات وكتابات
أخرى سنشير إليها في موضعها .
وقد أوجز بونجر فيل حياة يوسف



رفاعة الطهطاوى

يوسف يعقوب : الاستشراق الفرنسى

أكثر من التعليم المجانى ، لكنه اظهر نبوغاً ، مما اتاح له أن يتابع تعليمه في طيسيه ، المدينة على نفقة الدولة ، وبدا تفوقه في اللغة الفرنسية ، أما العربية فإنه كان يتلقاها على يد أبويه ، وكان له شقيق أكبر منه كان يتميز بدوره بالذهن المتوقد والرعاية الحميمة لشقيقه الأصغر .

وتأتى بعد مرحلة الدرس مرحلة مواجهة الحياة ، وتتحدث بعض المقالات المكتوبة عنه عن اشتغاله في مارسيليا بالترجمة واشتغاره في هذا الشأن إلى حد أن وزارة الخارجية (الفرنسية) دعت سنة ١٨٢٠ للعمل في باريس مدرساً للعربية (الفصحى) بالمدرسة الملكية لتعليم اللغات الناشئة L' Ecole Royale des Jeunes de Langues وكانت ملحقة بمدرسة لويس الكبير Louis le Grand (الرابع عشر) ، وكان ذلك في الوقت الذي بدأت فيه شاعريته في التفتح ، ونشر إحدى قصائده البليغة الرنانة ، وهي قصيدة Dithyrambe sur L'Egypte وصدرها بعبارة للاديب الرحالة سالطرى يقول فيها :

Salut aux plus anciens monuments qui soient sortis de la main des hommes.

سلاماً إلى أقدم آثار أبداعها أيدي بشر
وهناك رواية أخرى تقدم تفسيراً آخر ، وأكثر واقعية من سابقة - لطروف

وهكذا كان الرحيل إلى مارسيليا .
ما أصل عجوب ؟ إن أهم من ترجموا له - بونجر فيل-وصفه بأنه «رجل من أصل عربى» أما «جك تاجر» فقال إنه «ولد بمصر العتيقة من أب مصرى وأم سورية»

وفي مقابل ذلك نجد أن اسم أجوب أو عجوب يفرى بعض الدارسين على الربط بينه وبين الاسم الأرميى عاجو بيان الذى يصبح في صيفته المختصرة : هنجوب أو أجوب ، ونحن نستبعد هذا الرأى ، لأن الرجل لم يشرط إلى أن أصله أرميى بل نراه - على النقيض من ذلك - يتفنى على الدوام بمصريته ، ويباهى بثقافته العربية الأصلية .

كان ميلاد الشاعر - كما عرفنا - في ٢٠ مارس ١٧٩٥ في القاهرة القديمة ، وغنى عن القول إن هذه السنوات الأولى من عمره لم يكن فيها ما يمكن أن تعيه ذاكرة التاريخ ، ومع ذلك فإن الشاعر ، فيما يبدو عاش أعوام الطفولة هذه في سعادة ، بدليل أن اسم مصر ظل محفوراً في وجدانه على الدوام ، وعاش حياته كلها بعد ذلك يلهج بهذا الاسم ، وكأنما سعى إلى تنمية الإحساس بالانتماء إليها ، وكأنما روحه الشاعرية الحزينة وجدت في الابتعاد عنها ينبوعاً فيضاً للتعبير عن أحاسيس الغربة والحنين .

والثابت أنه تلقى تعليمه الأول في مدارس مارسيليا ، ولم تكن الإمكانات الضئيلة للأسرة لتسمح له بأن يتلقى

يعقوب وسماته ونتاجه قائلاً إننا معه أمام :

«رجل من أصل عربى ، مولده بالقاهرة وقد تشبع بأدبنا (الفرنسية) في باريس حتى أصبح بمثابة فرنسى بالنظر لأعماله وخدماته ونجاحه ، مما يعد ظاهرة حرة بالاتقنات .

إن سمات الشعوب لا تتغير أبداً ، فإن المرء يدمغ منذ مولده بالسمات الأساسية للجنس الذى ينتمى إليه ، وهكذا نستطيع أن نجد في (أجوب) الشاب كل الميزات التى تالفت في الشرقيين إبان فترة زهو حضارتهم ، فهناك المقدرة على استيعاب كافة المصارف ، وهناك الحس المدهف مع الإخلاص ، وهناك المظهر الوداع مع عمق الفكر وتوهم الفيل وهنك الضجن الحفى خلف المظهر الهادئ الملمطن المتأمل .

وتأتى أيضاً جملة بالغة الدلالة ، تقول :

إن العائلات المصرية التى عضدت قوتنا (الفرنسية) شاركتها كذلك في مصيرها التمس ، إذا ارتطحت إلى فرنسا مع فلول الجيش المنهزم وفي ضوء هذه العبارة نفهم أن والد أجوب جند نفسه لخدمة الفرنسيين أثناء مقام الحملة ، حتى إذا ما كان رجليها عن مصر خشى على نفسه من نفقة الشعب ، أو من انتقام العثمانيين العائدين إلى القاهرة في أعقاب رحيل الفرنسيين . ومن ثم ربط مصيره ومصير أسرته بها ،

انتقاله إلى باريس ، فقد عثر على خطاب أرسله عجوب إلى وزير الحرية الفرنسي آنذاك (الماركيز دي لاتور موهور) مؤرخ في الخامس والعشرين من مايو ١٨٢١ وفيه :

«الموقع أدناه جوزيف أجوب ، لاجئ مصري مقيم في مارسيليا يتشرف بأن يعرض على مسامعكم الكريمة بأن كاتب هذه السطور يقوم في الوقت الحالي بمجموعة دراسات لغوية وأدبية حول اللغة العربية ، وحيث إنه يقيم في مارسيليا فإنه يجد نفسه معزولاً عن كل الوسائل المعينة له على بحثه ، مما دفعه إلى الحضور للعاصمة (باريس) للاطلاع على المخطوطات الشرقية في المكتبة العامة وقد سمح له الليفتينانت العام يارون دي داماس استجابة لمشروعه بالتفقيح عن محل الإقامة في مارسيليا لمدة ستة أشهر أضيفت إليها بعد ذلك ستة أشهر أخرى .

ويمكن تصنيف الإنتاج العلمي ليوسف عجوب في مصورى التاريخ واللغة .

الملاحظات التاريخية :

ومن الجلي أن اتمامات عجوب التاريخية اتجهت : أساساً إلى مصر ، وكأنه كان يسعى من وراء ذلك إلى تأكيد ذاته ، ومن أهم ما كتبه في هذا الصدد «محاورة تاريخية عن مصر ، نشرت في باريس ١٨٢٣ ثم جاءت تصديراً لكتاب

فيلكس مونجان عن تاريخ مصر في عهد محمد علي»^(٥) .

وله كذلك تعليقات كتبها على اثر صدور الطبعة الثانية من «وصف مصر» وكانت قد نشرت أولاً في المجلة الموسوعية ، ثم طبعتم ضمن «المنوعات»^(٦) ، كما وضع مقدمة كتاب «الدين عن «يوميات العملة» الإنجليزية على مصر سنة ١٨٠٠ وكتابات عجوب التاريخية لها طابع التصميم والوضوح الخاطفة ، وربما عابها الحزن الشديد على كسب رضا كل من فرنسا ومحمد علي^(٧) ، مدفوعاً في ذلك بدافع الحرس على مصدريه ، وسط أجواء سياسية مضطربة ... وتأتي عنده أحياناً تصورات مضطربة مثل تلك الجملة التي تأتي في صفحة تاريخية عن مصر .

إن المصريين على أياهم : «لا يحدون أمة بالمعنى الصحيح ، إذ أنهم أمشاج من عدة أجناس مختلفة من أفريقية وآسيا ، حتى لم يكن القول بأن مختلف أجزاء الأرض أسهمت في تشكيل سكان وادي النيل» ... ولكننا نلمس عنده على كل حال - الحرص على رسم صورة ناصعة عن مصر وأهلها ، يضاف إلى هذا أنه تحدث عن الإسلام بقدر كبير من الفهم والاحترام .

الجانب اللغوي :

أما الجانب اللغوي فقامه مجموعة الملاحظات التي سجلها حول ما كان يكتب في فرنسا عن اللغة العربية ، ومن

ذلك ما كتبه على أثر صدور كتاب لاثيوس بقطر (وهو بدوره مصرى رحل إلى باريس وعمل مدرساً بمدرسة اللغات الشرقية وله معجم ضخمة عربي - فرنسي) في موضوع تصريف الأفعال . وكتب عجوب عن اللغة العربية في الموسوعة التي أصدرها اندريان بايلي بعنوان «الأطلس الإثنوجرافي للعالم ، أو تصنيف الشعوب القديمة والحديثة من خلال لغاتها» كما سجل ملاحظات حول . المنتجات العربية التي أصدرها سيلفستري دي سسلان شبيخ مستشرق فرنسي آنذاك - وكذلك حول محاضرة للأستاذ هومير حول جدوى اللغة العربية .

إن طبيعة بحثه يا سيدى لا تسمح له بأن يحدد تاريخاً تتطلبه إقامته في باريس ، خاصة وأنه يجد نفسه هنا محاطاً بكل العوامل المساعدة لعمله ، لذا فإنه يتطلع للإقامة في العاصمة ، مقتنعاً بأنه سيكون من المستحيل عليه أن يجد في أي مكان آخر نفس التيسيرات اللازمة لاستمراره في دراساته التي سوف تعود بالفائدة على وطنه الجديد

وهو يطلب في ختام رسالته أن يؤذن له ، اعتباراً من أول يوليو ١٨٢١ بأن يدرج اسمه في سجلات اللاجئين المصريين المقيمين في باريس .

وجاءت له الموافقة فبدأ عهد جديد للشاعر يمثل مرحلة التوجه وكان إذ ذاك في الخامسة والعشرين من عمره ، ومع

يوسف يعقوب: الاستشراق الفرنسي

وأنهكت قواه الجسمانية (قد وصف بأنه كان دقيق الجسد ، ضعيف البنية) وكانت الأحوال السياسية المضطربة قد صرفت الانتظار عن الأدب والبحوث العلمية ، ومن ثم لم يجد نصيراً يؤازره في طبع العمل على نفقة الدولة .

واعتراه اليأس فلقد الرحيل بزوجه وابنه ، وهكذا عاد الشاعر عليلًا بائسًا ليحيى من جديد على مقربة من الجالية المصرية المقيمة في مارسيليا ، وكأنه كان يعود إلى ما يذكره بيارض بلاده التي طُلما تغنى بها في قصائده وكتابات التاريخية واللغوية والأدبية

وقد وجد عجوب رعاية من شقيقه الذي كان يقيم هناك ، مما أعطاه جرعة من الحيوية وبعث في نفسه وميضاً من الأمل ، واستطاع في هذه الفترة أن ينتج بعض الأعمال التي كان قد بدأ في كتابتها بباريس ، وأرسل بها إلى أصدقائه هناك .

إلا أن هذه الانتفاضة لم تكن إلا توهجاً خاطئاً ، وما لبث الشاعر أن أسلم الروح في الثالث من أكتوبر ١٨٣٢ ، وكان إذ ذاك في السابعة الثلاثين من عمره ، ودخل - كما جاء - في صمت ويؤس ومعاناة^(٤) ١٨٣٣

وهذه الأعمال ، يضاف إليها ما أنتم به من حيوية ، جعلته يمثل مكانة متميزة في حقل الدراسات

شاعرنا ، وعلى سبيل المثال فإنه يروى من أعمالها قصيدة طويلة عنوانها :
La Lyre et Les Fers Brises

(القيشارة والسلاسل المهشمة)
فيكتب هو بدوره مطولة شعرية بعنوان La Lyre brisée القيشارة المهشمة ، (وهي التي ترجمها رفاعة الطهطاوى شعراً ونشرها في باريس) ، وتعد هذه الترجمة أول كتبه المطبوعة ... حتى إذا ماتت مدام ديفرينوى فجأة في سنة ١٨٢٥ حزن أجوب لموتها أشد الحزن ، ونشر «القيشارة المهشمة» في كتيب سجل على غلافه الإهداء إليها وفوه بأياديها البيضاء عليه في مقدمة القصيدة .

ومما ضاعف من شهرة عجوب أن قصيدته «الصفيرة الفقيرة» : La pauvre petite وضع رومانوسكى لها لحنًا ، شاع على الألسنة آنذاك .

وفي سن الثالثة والثلاثين تزوج من ابنة كولونيل ممن خدموا في جيش نابليون ، وكان قد اتصل قبلها بالمستشرق جومار مما أتاح له فرصة العمل في المدرسة المصرية بباريس ، إلى جانب أعماله ومشروعاته الأخرى ، وأقبل بهمة كبيرة على إنجاز ترجمته - دكلية ودمنة - أو خرافات الحكيم بديدا ، كما ترجم مجموعة من الماويل التي كان المصريين المهاجرون إلى فرنسا لا يزالون يحفظونها .

وتعلق عجوب إلى طبع أعماله العديدة تلك ، وخاصة ترجمته لكليلا ودمنة التي استنفدت كل طاقته ،

ذلك فإنه أخذ يحتل شيئاً فشيئاً مكانة مرموقة في الأوساط الأدبية والعلمية وفتحت له الصالونات الأدبية أبوابها وبخاصة المنتدى الأدبي لادبية تدمى مدام ديفرينوى Madame Dufrenoy (١٧٦٥ - ١٨٥٢) واسمها بالكامل : أديليا دجيليت بيبى ديفرينوى Adelaide Gillet Tedufrenoy Billet ولها بعض مؤلفات تعليمية مثل كتاب أولى مراحل العمر Livre du Premiere age ودائرة معارف الطفولة La encyclopedie d'enfance. وتعليم امومة لربة البيت الشابة La prite menagere de L'education maternelle

(وقد منحت على هذا الكتاب راتباً دائماً من قبل نابليون بونابرت) وبعد سنة ١٨١٥ أصبح صالونها أحد ملتقيات المعارضة ذات النزعة التحررية وعرفت لمدام ديفرينوى بعض أعمال روائية ، مثل La Jeune heri- tierه La femme auteur, وكذلك بعض كتابات شعرية مثل مجموعة Eto- gies صدرت سنة ١٨١٥ ، ويوصف شعرها بأنه جيد من حيث الصياغة ولكن ينقصه التألق والعبقرية .

وكان يتردد على صالونها الأدبي عدد من أعلام العصر ، مثل بنجاسان كونستان والكونت دى سيجور وبونجريل (الذى تكلم بعد موت أجوب بتقديم مجلد يضم مجموعة كبيرة من أعماله) .

وقد خلفت هذه السيدة أثراً عميقاً في

الاستشرافية بباريس مما حدا بالجمعية الآسيوية فيها أن تضمه إلى مجلس إدارتها ، وتسند إليه أمر مراجعة بعض المخطوطات العربية ونشرها ، والاستماع إلى ما يقدمه من مراجعات وغيرها .
جهود عجوب في الأدب والترجمة الأدبية :

لعل هذا الجانب أهم ما في جوانب عجوب المتعددة من قيمة سجلها له تاريخ الأدب ... الفرنسي ، وكان لها تأثير كبير في زمانه ، ولهذا النتائج الأدبي - الذي جاء كله بالفرنسية ارتباط وثيق أيضاً بالأدب العربي .
فمن ذلك حكاية عربية جعل لها عنوانا :

Le sage Heycar, conte arabe
وقد ظهرت أول ما ظهرت سنة ١٨٢٤ ، وكان عجوب أعدها لكي تكون ملحقة بكتاب ألف ليلة وليلة الذي كان يشرف إميل جوثييه E. Gouthier على طبعته (وظهرت الحكاية أيضاً في مجموعة : منوعات)

وحكاية الحكيم احيقار (البابلي) وتقع في نحو ستين صفحة ، لها مقدمة تقول إننا أمام حكاية شعبية تعكس صورة للحياة في العصور المظلمة في القدم ، وأن بطلها كان وزيراً للإمبراطور سنخاريب Sencharib ملك آشور ونيوى وكان احيقار يتمتع بالنفوذ الكبير ، ويشتهر برجاحة العقل ، إلا أنه وهو في قمة مجده يتنبه فجأة إلى أنه لم

يشجب أولاداً ، مما سيكون مصور المناسبة .

وفيما يبدو أن هذه الترجمة - ولا تعرف شيئاً عن أصلها^(٤) - قوبلت بالتقدير ، ولا ننسى أننا في هذه الفترة في فورة الاهتمام بالشرق ، والاقتناع بأساطيره وأجوائه (وقد أصدر المستشرق الفرنسي مارسيل في نفس الوقت تقريباً كتابه حكايات الشيخ المهدي الذي ظفر بنجاح كبير) وكانت طبعات ألف ليلة وليلة تتوالى (مذ ترجمة انطون جالان لها) وتقليدها يستولى على إعجاب القراء .

وقد أغرى هذا النجاح عجوب على مواصلة جهوده في الترجمة ومن ثم أقبل على مجموعة حكايات يبدأ على السنة الحيوانات (وليس في كل ما كتب حولها ما يشير إلى أننا أمام كتاب كلية ودمنة الشهير) ، وفيما يبدو أنه كرس كل قواه لهذا العمل الذي تنهات أصدائه إلى المشتغلين بالعالم في عصره ، وقد سجل عنه دي بونجر فيل هذه السطور :

«لقد كان عجوب يتأهب لطبع ترجمته ، مع نص تهيأ له - بفضل بحوث العلمية أن يصبح أكثر نفاذاً وأكثر كمالاً من كل ما عرف حتى اليوم من نصوصه»

ومن المؤلف أن هذه الترجمة التي بذل فيها عجوب قصارى جهده ، والتي أنهكت قواه ورعباً كانت من عوامل التحجيل بوفاته وهو في سن السابعة

والثلاثين ، من المؤلف أن هذه الترجمة لم تطبع لا في حياته ولا بعد موته ولا أحد يعرف الآن عنها شيئاً على الإطلاق .

أما أعظم أعمال عجوب في مجال الترجمة ، فهو الماويل^(٥) التي نقلها من أفواه الجالية المصرية المقيمة آنذاك في مارسيليا ، وجعل لها مقدمة قصيرة (في عشر صفحات تقريباً) عن اللغة العربية وقيمتها وأوجه الجمال فيها ، متفقاً في ذلك مع ما قاله سلافي savary الذي اعتبرها أغنى لغات الأرض وأثراها بالموسيقى .

وقدم عجوب ترجمة للمائتين واحد عشر مرسالاً (ومن المؤلف أنه لم ينشر النصوص العربية لهذه الماويل) أولها :

إن من يراك يحسب أنك لؤلؤة لامة
تكونت في حضن اليم
تري ما علة أن روعي تناجيك سرا
وأن عيني مثبتان عليك

وألغيت عني مجرد لحظة
فإن الدنيا لا تبدو عندي إلا مأمولة
بالموتى والتماثيل الباردة

واسفاه ! استطيعين أن تذكرى لي
ما الجدرى

التي يجنيها العوازل من التفريق بيننا ؟
O toi, qu'on prendrait pour une
perle, brillante, formee
au sein des mers, d'où vient que
mon ame te parle en secret
et mes yeaux sont sans cesse fixes
sur toi, si tu es

يوسف يعقوب: الإستشراق الفرنسي

ويده سريعة الجواب استطاعت أن تبعث الشباب في تاجك بإكليل جديد على جبينك الذي نال السلوى والاستطردا عنده سمة أساسية تتجلى في مثل هذا المقطع الذي يتحدث فيه عن فنه وموهبته الشعرية : ... إن ربة شعري الملمسة بالطين في تحليقها

وإن نفثاتها الغزلية التي تلتف الكون

تستطيع أن تكون حارقة وعاصفة

مثل رياح صحارينا

صحارينا ! إن هذه الكلمة

لها على نفس المذهولة قوة سحرية

إنها تذكر باسم الوطن وتبني الواجب

مصر : إنسى أسمك ، وسأحلك

الخصيب

يطلب من حبي (أن يمنحه) التآلف

المتمم بالحيوية

متمثلا لدروس ماضيك المجيد ...

والحقيقة أنه من المتعذر تقديم حكم

على مثل هذا النص بمعزل عن التقاليد

الفنية التي كانت سائدة في فرنسا خلال

هذه الفترة التي شهدت ذبول الطابع

الكلاسيكي بعد أن أمعن في الجفاف

والتكلف كما شهدت ظهور التيار

الرومانسي الذي مثله ديوان لامارتين

الأول «التأملات» خير تمثيل ، وجاء

عجوب في شعره أقرب إلى مزاج فلور

الكلاسيكيين منه إلى طلائع

الرومانسيين ، لولا أنه عزم طويلا على

أوتار الغربة والصحن إلى الوطن مما

أضفى على شعره طابعا مؤثرا جذابا .

وقد عرفنا أن أول قصائده (مصر)

أحرزت شهرة مدوية ، على اثر نشرها في

سنة ١٨٢٠ (وكان إذ ذاك في الخامسة

والعشرين من عمره) وتناقلتها الصحف

وترجمت إلى الألمانية والإيطالية ، وربما

يرجع جانب من شهرة هذه القصيدة إلى

ما اتسمت به من حرارة في الحديث عن

مصر - التي كانت تمثل مصور اهتمام

كبير من جانب الفرنسيين آنذاك - وإلى

طرافة أن يكون كاتبها شاب مهاجر يفجر

ما في صدره من مشاعر الإعجاب

بأتمه ، ممزوجة بالآلم والمعاناة

والحرمان :

وأما «القيارة المهشمة»^(١١) .. فإنها

النص الوحيد الذي يملك القارئ

العربي ترجمة شعرية ونثرية له ، مما

يفني عن الإغاضة في تناوله ، والحق أننا

هنا مع قصيدة عجيبة ، فبعد مدخل

غامض يورمه فيه إلى تلك المحبوبة

المسماة تأثير يأتي «مقطع» يدخل

ولا شك على بناء القصيدة - يمدح فيه

باشا مصر محمد علي :

ولكن مجدك المكلن ، تحت أطلالك

الضاربة في القدم

يستيقظ بفعل شمس نهاري لم يكن في

الصحنان

ومن هذا الغريب الذي هبط على

ضفافك

قادماً من شواطئ روميل

إنه يتدجج بالسلاح ، ومن هيئته يفر

الجميع ويخاطمون

إنه يتكلم وإذا بك تتسلمين من القبر

absente un seul instant; L'univ-

ers ne me semble peuble

que d'être inanimés, que de

froides statues! Hélas! pourrais-

tu me dire quel intérêt si grand

senieux ont a nous separer?

وإذا كان أسلوب عجوب يميل

بصورة عامة إلى لون من التكلف

والحرص على جزالة العبارة فإنه ، في

ترجمته للمواويل ، تخلف شيئا ما من

هذا المنهج ، مما ساعد على إضفاء

الطوعية والبساطة والشفافية التي

تلائم طابع الأغاني الشعبية ، ولا عجب

بعد هذا أن استولت هذه المواويل

الترجمة على أفئدة القراء ، وأعجب بها

فمن أعجب الفونس دي لامارتين الذي

أورد بعضا منها في كتاب الرحلة إلى

الشرق

Voyage en Orient

ولا يبقى أمامنا الآن إلا الحديث عن

قصائد عجوب ومطولاته الشعرية

وعدها محدودة للغاية ، فكل ما يعرف له

في هذا الصدد أول قصيدة تنشر له

وعنوانها : L'Egypte, diithyrambe

ثم مطولة القيثارة المهشمة La Lyre

briee

وقصيدة في مناسبة تولي لويس فيليب

الحكم :

L'Avenement de Louis-philipe

1-er

ثم قصيدة الغريبة L'Etrangere

وكذلك : اللحظات الأخيرة Les der-

niers moments (elegie),

ثم الصراع انتهى La querelle

terminée

ولعل لأجل القصائد التي كتبها
عجوب قصيدة «الغريبة» وفيها يقول :
«حق حديقة الملك ، حيث قوبلت بترحاب
بالغ
كانت زهرة الصحراء ، وهي بعيدة عن
شمس بلادها

ترسل مع المساء زفرات عبيرها وحياتها
وقطرات من كاسها العذرى
وحطام ذوى قبل الأوان ينتشر على
أرض القدر ثم تأتي المقارنة بين غريبة
زهرة الصحراء وغريبة هذه النفس التي
تعانى من الوحدة وضياح كل أمل :
يا زهرة الصحراء ، لكم أنا اغبطك
لقد شهدت - مثلك - التألق
ولكن يرسك سوف ينتهى وشيكاً
أما أنا فلعلنا عانيت ولكن أنى لي أن
يأتى الموت

ثم يقول في نهاية القصيدة :
كل شيء انتهى ! والنفي لم يدع
لحياتي الغضة البرية
إلا مرغاً واحداً وآخر ، هو التأبوت
وما من ميالة بالإصغاء لصرخة
بؤس

إن منيتي لا تصبو لأن يحس كأننى
من كان بالحداد لها
فعاداً يعنى الكون من أمر هذه
النفس الغريبة البائسة^(١١)
وأجمل ما لي للقصيدة أنها تعدد إلى
استلهاهم صور الشرق ، وتقسيم
إحساسه الذاتى بالغريبة والضياح ،
فضلاً عن أنه لم يلجأ هنا إلى اصطناع
الأساليب الغضة التقليدية وإنما اقترب

من الإيقاع السلس البسيط ، اللطيف
بالرقيق ، المعبر من خلال التواؤم
الحميم بين المعانى والصور والألفاظ ،
ومن خلال تلاحم موضوعي يجسد محنة
زهرة الصحراء البرية التي وجدت
نفسها بعيداً عن جذورها ، مغرورة في
حديقة قصر ملكي بالغ الضخامة ،
وعجوب يزاوج هنا في حدق بين غريته
وغربتها ، ويجعل مأساته أعمق من
مأساتها .



« اختلقت الأحكام حول مدى عمق
شاعرية عجوب ، وقد رأينا د . انور
لوقا يركز على ما اتسم به من تكلف
وحرص على محاكاة القدامى ، والتزام
بالطقوس الكلاسيكية ومع ذلك اعترف
بأنه كان من معدودى أدباء عصره ،
وأن شهرته آنذاك لم تقل عن شهرة
شعراء ويكتاب مثل شملول نسودى
وبيروانجييه

وفي المقابل نجد لوتى يقدم حكماً أقل
قسوة إذ يرى أن عجوب لم يكن من ذوى
النزعة التجديدية بل كان - على النقيض
من ذلك - يحرص على الالتزام بالأصول
الكلاسيكية ومجمعها اللغوى ، ولكن
التيار الباريسى الذى كان قد بدأ يتحول
إلى الروح الرومانسية لم يلبث أن أثر في
شعر عجوب فجعله يكثر من معالجة
محاور المعنى والفراق والذكريات والموت
والحب الفارب .

كذلك فإن عجوب عكس الاتجاه
الرومانسى حين ألح على التقنى بالشرق

وسحره وما له من ماض حافل
بالأمجاد ، وهو المنحى الذى غلب على
كتابات الرومانسيين وبخاصة هوجو في
ديوانه «الشرقيات» Les Orientales
ولامارتين في العديد من أعماله وبخاصة
في كتاب الرحلة إلى الشرق الخ ...

والحق أن قراءتنا لحياة وآثار عجوب
لتجعلنا نشعر بأننا أمام صورة فريدة
للإرادة والمعاناة ، وأمام عقيرة فذة لم
يكتمل تفحصها ، إذ رحل إلى العالم
الأخر وهو في السابعة والثلاثين من
عمره ، وترك خيرة أعماله مخطوطة لم
يقدر لها أن ترى النور أبداً ، وكأنه كان
يتنبأ بنهايته هذه في تلك القصائد القليلة
التي بقيت من أعماله ، وهي حافلة -
كما قلنا - بالغربة ، والتحدث عن رحيل
وشيك ، بعيداً عن أرض الوطن ، زهرة
صحراوية برية تتطلع للربيع والشمس
لكنها لا تلبث أن تفتنق وتموت وهي في
مقتبل الشباب ، تحت وطأة ما تراكم
حولها من جليد ورماد ■

هوامش :

(١) يذكر رفاعة في تخلص الإبريز (١٦٣) ط .
حجازي أن رؤساء السفارة هم : عبده
المهريدار ، مصطفى مفتاح الحويدار
وحسن الاسكنوناني ، ويضيف : ثم إن
حشرة الانقضية الثلاثة كان معهم في تدبير

يوسف يعقوب: الإستشراق الفرنسي

ateurs francais lors de mon arrive a paris. J'etais attache a la France par L'admiration, je le suis maintenant par reconnaissance

سأذكر طيلة حياتي العناية الكريمة التي أولاني إياها المشتغلون بالأدب في فرنسا عند وصولي إلى باريس ، لقد كنت مرتبطاً بفرنسا بدوام الإعجاب أما الآن فبإذاعة الاعتراف بالجميل .

وأما عن تودده لمحمد علي فيأتي في أكثر من عمل ، ومنها قصيدته «الفتارة المهشمة»

(٨) يذكر لوتى في كتابه عن الأدب المكتوب بالفرنسية في مصر ، ص ١٧٤ أن هذه الحكاية يبدو جلياً أنها من نسج خيال يعقوب ، وقد تأثر فيها على الأرجح بالكف ليلة وليلة .

وهذا معقول حقاً ، وإن كان يعقوب نبه على أنه ترجمها ولم يؤلفها وقد كان من الممكن أخذ قوله هذا على أنه حجة لا تثقل الجدل ، لولا أن فرنسا تشهدت في هذه الآونة موجة من تأليف الحكايات على طريقة الحكايات الشعبية العربية ، وكان أمثالها يزعمون أنهم ترجموها عن أصول قديمة شرقية .

على أن شخصية أحيقار معروفة في الآداب القديمة ، وهناك عنها كتاب F. Conybeare, J. Randel Harris, A. Smith L'evle The story of Ahikar 20. ed a mbridge 1913.

وأنتس فريضة : أحيقار حكيم من الشرق الأدنى ، بيروت ١٩٦٢

ولم يلاحظ بعض تشابهين أقوال أحيقار وما يأتي منسوباً إلى إيسوب وإلى لقمان الحكيم كما أن حكاية أحيقار دخلت برمتها في ألف ليلة وليلة

وهو مقالة جامعة في ١٥ صفحة تتناول حياة وأعمال يعقوب وراجع أيضاً كتاب د . انور لوتى :

Voyageurs et Ecrivains Egyptiens en France

في أكثر من موضع .

Z. al. Hakim:

Agoub, premier ecrivain egyptien d'expression francaise, dans:

La Revue du caire, : (1961)

وكتاب جان - جاك لوتى

La Literature d'expression francaise (1798-1945)
en Egypte (paris 1974)

وكتاب جاك تاجر : حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر . القاهرة ١٩٤٥ ص ٤٩
(٥) طبع في باريس سنة ١٨٢٣ ويحمل على غلافه أن مؤلفه عضو مجلس إدارة الجمعية الآسيوية
Membre du conseil de la societe Asiatique

ويقع في ٤٢ صفحة .

(٦) كتب يعقوب هذا البحث ليأتي تعليلاً على الطبيعة الثانية من وصف مصر ، والتي بدىء في طبعها سنة ١٨٢١ وتمت سنة ١٨٢٩ ، في ٢٤ مجلداً وتعليقات يعقوب تقع في مجموعة منوعات من ص ١٧٢ - ٢٠١ أي نحو ١٧٥ صفحة مما يجعلها بمثابة كتاب مستقل .

(٧) تأتي في مجموعة «منوعات» هذه العبارة لمحبوب :

Je me souviendrais toute ma vie de L'accueil obligeant que j'ai recu des litter-

الدرس جناب ميسيو جوميل الذي ولاه صاحب السعادة سافراً على الدرس . وكان تحرك يعقوب مع رؤساء البعثة من مارسيليا في ٢٤ يناير ١٨٢٦ انظر لوتى . الكتاب والرحالة المصريين في فرنسا (باريس ١٩٧٠) ص ٣٨ .

(٢) انظر عن المعلم يعقوب :

الجبتي (مواضع كثيرة)

وكذلك دراسة (بالفرنسية) عنوانها : L. H.omy: Le General jakob (مارسيليا ١٩٢١)

د . لويس عيسى : تاريخ الفكر المصري الحديث . القاهرة ١٩٦٩

د . محمد شليخ فريول : الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس القاهرة ١٩٣٢ .

د . أحمد حسين الصولي : للمعلم يعقوب بين الأسطورة والحقبة القاهرة ١٩٨٦ .

(٣) لعل هذه القصيدة أشهر أعماله الشعرية شاطبة ، وقد سجل عليها في مستهل «الفتارة المهشمة» كيف أن مجلة Le Re-La الفرنسية - التي كتب مقدمة الانتخابات له وكتب صصف أخرى كلمات تنويه بها ، فضلاً عن أنها ترجمت لسانانية في شتى تجارتي وإلى الإيطالية في فلورنسا

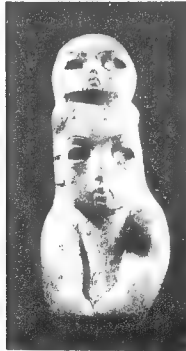
(٤) أم أن شهادة تأتي عن يعقوب هي التي قدمها جونجرفيل - عضو الأكاديمية الفرنسية - الذي كتب مقدمة الانتخابات للمجموعة من الكتابات العلمية والأدبية لمحبوب De pongerville Melanges Litreature orientale et Francaise

وراجع Anouar Louca: joseph Agoub (1795-1892), sa vie et son oeuvre, cah. d'Hist. Egypt. (1958).

٩) نثر عجوب ترجمته للمواويل تحت عنوان : Mouales arabes في الجريدة الاسبوعية
واعيد نشرها بعد ذلك في مجموعات من ٣ - ٥٩
١٠) لم تات هذه القصيدة في مجموعة
ممنوعات، ولكنها كانت قد نشرت في حياة عجوب
(سنة ١٨٢٠) في مجلة النحلة L'Abelle
واهداها الى كازيمير ديلافين .

ومما يذكر ان هذه المجلة كانت تصدرت رعاية
مدام ديبرينوى .
١١) ورد منها في معجم المطبوعات العربية
والفرنسية، لـإيليان يوسف سركيس (مسود
١٩٤٦) . نظم العقود في كسر العمود قصيدة
مصرية شعراً نظم العلامة أغريب لعنه
أغريب باشا : باريس ١٨٢٧ . ومن الجل ان هذه
العبارة لا تنطبق على شاعرنا الذي لم يكن

مباشراً في يوم من الأيام ،
وتجدر الإشارة إلى أن هذه الترجمة صدم
العقود ... من نظم رفاعة الطهطاوى وهي أول
أعماله المنشورة ، وظهرت في قرابة خمسين
صفحة من القطع الصغير في مدينة باريس .
وقد أعدنا نشرها مع تمهيد وتعليقات في مجلة
«الكاتب» القاهرية ثم ارفقناها بترجمة نشرية
(القاهرة ١٩٧٦) مع تعليقات .



نحت للفنان محمد أبو القاسم

ازمة نقه والإعلام في قصص
الاتهام .
الدعوية الرسمية في مازق .
حدود القوة الرابعة .
أهى عودة إلى المشاهد الملغزَم ؟

ق منذ بداية عام ١٩٩٢
ومصادقية التليفزيون أخذه في
التدهور . كذلك تأثرت وسائل الإعلام
المسموعة والمقروءة . والحقيقة أن
صورة الاتصال السياسى أخذت بدورها
في الانحدار ، ذلك أن دس السياسة في
برامج المنوعات زاد من تدهور الموقف .
ولقد دلت نتائج الاستفتاءات على أن
الأغلبية يرفضون هذا الخلط . وتحت
وطأة هذا الاستياء العام بدأ التساؤل
حول خيارات الإعلام . فلقد استشف
عدد من « المستهلكين » أن الضغوط
« الفعلية » للقوة المالية تتخفى وراء
شعار « استقلال الصحفيين » .

أحينا إذا أن نحتفى بعودة المين
الناقدة ؟ إن الانبهار اللحظى الذى
مارسته منذ أمد بعيد الصورة
الإعلامية على المشاهد هو بلا شك في
سبيله الآن إلى الانحسار . وإلى جانب
بعض الأوضاع الاقتصادية التى
مهدت لذلك ثمة أسباب أكثر عمقا لا
يعيها الجمهور . لقد أدى تواطؤ رؤساء
المحطات الإعلامية في عمليات التضليل
الأيديولوجية والعسكرية للمستقرة إلى
تجسير قضية مازالت تشغل الأذهان
منذ ذلك الحين .

لقد أحدث مشهد « تيميسوارا »
الكثيب في رومانيا أول شق عميق في
العقد المبرم بين الشعب والصورة ،

ازمة

الاتصال

في العالم

الفردى

أرنو سبيلير

الإعلام قد اتضح الآن ، ذلك أن سفر أحد الجرم المعلن يحدث جلية وبويا أكثر من الحصر اليومي لعدد الموتى في حرب أهلية . وتتصدر أخبار صراع الأشقاء الدائر بين الإخوة اليمينيين الأعداء الصحف لعدة أيام متتالية في حين أن الشغل الشاغل للفرنسيين طيفا لاستفتاءات الرأي العام مازال يتمثل في طرق الوفاة من البطالة .

إن التعددية الحزبية التي هي أس المولج غدت تثير الشجر . كما أن حالة الإبعاد التي يعاني منها الاشتراكيون ودور الحرس النقدي أصبحت تبث حل المثل . وأسهم التلفزيون في تقويض الاهتمام المتزايد للمواطن بالمسائل العامة . ذلك أن المشكلات الحقيقية التي تكرر الناس مثل مشكلة البطالة وزيادة المدينة وعدم الأمان الاجتماعي والفضل المدرسي لم تعد تناقش سوى في نطاق ضيق بالقياس للأنباء السياسية .

وفي ظل هذا الوضع من ضياع الثقة اكتشف التلفزيون بالإضافة إلى وسائل الاتصال الأخرى حدوده . ذلك أن وضع الموجات الإذاعية والارسال التلفزيوني تحت وصاية فاليري جيسكار ديستان في عام ١٩٨١ لم يمنع سقوطه . وبعد أحد عشر عاماً لم يحقق مؤيدو التصديق على معاهدة ماستريخت بسيطرته على مساحة المشاهدة والاستماع في الإذاعة والتلفزيون الفرنسي النتيجة المرجوة . ها قد تأكد هذا الفضل مرة أخرى ولكن الموقف أصبح أشد خطورة . فقد ثبت أن وسائل الاعلام بعيدة عن أن تمثل قوة عظمى ، وهي لا تؤثر في النفوس إلا بقدر محدود وغير متوقع . فعلى الرغم من تجديد وسائل الإعلام لهذا الغرض



هايرماس

وكان الواقع الحزين للاشتراك في هذه الدولة لم يكن وحده كافياً . ولقد انت الرقابة التي فرضت على كبرى وسائل الإعلام الغربية خلال حرب الخليج وكذلك غزو « الضباط الاستشاريين » للشاشة الصغيرة على البقية المتبقية من ذلك العهد . ولم يعد خافياً على أحد اليوم أن الحرب « النظيفة والجراحية » التي شنت ضد العراق وشعبه كانت بربرية وحشية بصورة لم يسبق لها مثيل . لقد خدعتنا أرقام الاتصال الصناعية الشديدة الحداث بشأن عشرات الألوف من الموتى المدنيين والعسكريين . ويرى المشاهد الفرنسي ، بعد عام من اندلاع تلك الحرب ، أن محصولها الإعلامية قد أخذت حقيقتها المفزعة والأهداف الحقيقية للمتخالفين . لقد سقط في الطريق مشروع « إقرار الديمقراطية في دولة الكويت » . أما عن هدام حسين ، فمما زال يمارس على شعبه سلطة عنيفة . ولعله لا يبعثنا حالياً عدم ثقة الفرنسيين في مصداقية الأنباء التي تأتيهم من خلال الشاشة الصغيرة أو نشرات الأخبار الإذاعية .

عصى الشك

وفي ظل هذا المناخ المشوب بالشك ، غزت السياسة تدريجياً برامج المنوعات واللقاءات الكبرى بحيث حل الغنى ، أو لأحب القوي ، أو العظم على حد سواء ، محل رجل السياسة لإبداء الرأي عند وقوع حدث كبير ، ليصبح بذلك : النجم ضيف السهرة ، مواطناً خلال اللقاء ، بل بدت تتقهقر فيه المواطنة بصورة واضحة . التلفزيون .. أي أداة متناقضة هو . إن مفهوم « الأحداث الجارية » السائد في وسائل

أزمة الاتصال في العالم الغربي

الإعلام سوف يحل محل التعليم . ويتساءل « مارك فيرو » في هذا الصدد « إذا ما كان يتعين أن يكون الحق في الحصول على المعلومات مصحوباً بحق المواطن في التساؤل حول الكيفية التي يتم إعلامه بها » (١) . لقد أسهمت بالفعل شبكات الاتصالات التي تطورت منذ عهد التلفزيون إلى الأتمتة الصناعية ، ومن وكالات الأنباء إلى بنوك المعلومات أسهمت في اتساع حدود عالم المعلومات ، وتحقق بذلك العلم القديم في كلية الوجود ، أو التواجد الدائم والفوري للإنسان في انحاء العالم .

كلية الحضور والصورة .

ومنذ تلك اللحظة بدأنا نتصور إمكانية أن يحاط الإنسان ويخيط علماً بكل الأحداث العالمية الجارية . لقد دعانا « روجيه جارودي » منذ عام ١٩٦٦ في كتابته « ماركسية القرن العشرين » إلى قياس تلك الحداثة قائلاً : « لم يعد الأمر يتعلق فقط بإمكانية التواجد الفوري للمعلومات في العالم أجمع من الناحية الفنية ولكن ذلك أصبح يشكل ظاهرة لها وزنها نظراً للتراث السريع لعدد المستقبلين للرسائل الإذاعي والتلفزيوني . والمثل على ذلك اليوروفيجن والمندوفيجن والتليستار (Eurovisio, mondiovi-sion et telstar) والصور المأخوذة من القمر » (٢) .

المستاء عن الاحتجاج . ومن هذا المنطلق سعت الحكومات المتعاقبة للجمهورية الخامسة إلى التأكيد على سيطرتها المطلقة على الإعلام . واتخذت تدابير تندرج في إطار هذا الهمم الأساسي ، وهي أن السيطرة على الأدوات المرئية والمسجلة واستخدامها لتهيئة الوعي الشعبي تكفي لإرساء السلطة .

لقد أكد علماء الإعلام طويلاً على أن الصورة لا يمكن أن تكتب وحدها . وهكذا فإن أية حكومة كانت تعتقد أنه بمجرد السيطرة على محتوى الصورة وعلى التطبيق المصاحب لها سيكسبها قدرة غير محدودة على التلاعب . إنها الحقيقة التي أعلن فيها عالم الاجتماع الكندي « ماك لوهان » انتشار الصورة على الكتابة . ألم يذكر في كتابه La Galaxie Gutenberg أن الكتابة سوف تصبح في عصر الإلكترونيات أسلوباً عفا عليه الزمن ، وأن كل ما هو مسموع أو مرئي سيصبح وحده أساساً لتغييرات حضارية حقيقية ؟ ويرى « ماك لوهان » أن دور المتحدث والمتلقي ليس دوراً مهيماً : « وإن الرسالة هي الإعلام » . وفي الوقت الذي كان يرى فيه « ميشل روكال » أن وسائل الاتصال الباردة مثل التليفون والتلفزيون تمثل « قوة الديمقراطية الحديثة » كان يذهب أتباع « ماك لوهان » في تصوريهم إلى حد تخيل أن

فلقد صوت فرنسيان من بين كل ثلاثة ضد المعاهدة أو امتنعوا تماماً عن التصويت . فهل يمكننا أن نعيد النظر بشكل أكثر عقلانية الآن في « قوة » هيلنتا إزاء سطوة الشاشة الصغيرة ؟ « ولا يعطينا على العكس من ذلك الفشل الذريع الذي منيت به « السلطة الرابعة » مادة للتفكير في تجديد وإعادة الفاعلية للحركات المناهضة في العالم الحديث ؟ من الضروري قياس تأثير هذا الحدث الفرنسي دون أن يغيب عن ملاحظتنا إدراجه ضمن التطور العام للعالم أجمع .

وهم التلاعب الأكبر

كان من النادر للغاية خلال فترة السبعينيات أن يتجادل المختصون بشأن القوة العظمى للإعلام . وكان شمة اتفاق عام على أنه من الطبيعي أن يشترك نظام وتشترك دولة بالحاجة « إلى فرض النفوذ على القرية الإعلامية التي هي السبيل الأساسي للقيادة في الأمة الحديثة . ومن ثم يسعى جميع قادة الدول الكبرى لإحكام سيطرتهم عليها واختراق السلطة الرابعة التي لا تتمثل في الصحافة وإنما في الإعلام » (٣) . لقد كان يبدو أن شتى العوامل قد تضافرت كي تجعل من الإعلام سلاحاً قاطعاً ، يصرف الشعب

ولقد استخلص «جى ديبور» في نفس الوقت عام ١٩٦٧ في كتاب «مجتمع العرض» أن كل ما يتم معايشته في الواقع يتبادع بعد عرضه . وأن الرأسمالية أصبحت تعمل منذ ذلك الحين إلى اتخاذ شكل جديد يهدف إلى صناعة انحصار حقيقي . وأكد أن العرض يمثل في الرأسمال الذي يصل إلى درجة من التكسب يتحول معها إلى صورة^(٤) . ولقد لفت «جى ديبور» النظر في يونيو من عام ١٩٩٢ إلى أنه لم يعد ثمة شيء قادر على أن يحكم ارتباط المادة الإعلامية المروضة «بالسوق» ذى الحرية الدكتاتورية» سوى الاعتراف بطوق الإنسان المشاهد . لقد طرد الإنسان من عرضه الإعلامى الخاص .

وبهذا أصبح الإعلام الحديث يعمل إلى أن يكون مجرد ثقافة وقتية عابرة تقع في وقت اتصال محدود . وتناهت الرسالة القديمة الخاصة بصناعة وترويج الإشاعات والأخبار غير الصحيحة استعدادا للحرب الحديثة . بأكبر قدر في أقل وقت . ولقد شهد نظام الاتصالات الدولية الذى يطلق عليه «ارمان ماتيلار» اسم «الاتصال العالمى» مرحلة متشابهة موحدة ثم مرحلة تكيف ثم مرحلة انصهرت فيها خصوصية وتقدم المادة المروضة ، كل هذا ثم في آن واحد . وفي الوقت الذى مازال الإعلام التلفزيونى يعد سلاحا

إخفائيا في خدمة رجل الدولة والسياسى والمحارب أيضا تتساقط إذا كان للتلفزيون يسهم في إقامة ثقافة عالمية موحدة لم أنه تقدم نحو شذمة ثقافة العالم . ومنذ ذلك الحين أصبح مفهوم الاتصال يتأرجح بين المادة المذاعة عالميا والأحداث الجارية ، بين الحدود الدولية والمجتمع المحل للنزول ، بين الاتفاق العام والمواجهات الفكرية^(٥) .

كريستوفر كولبس أمير الشقاق

في هذا الصدد يعد الاحتفال الدولى الذى أقيم عام ١٩٩٢ في ذكرى العيد المئوى الخامس «لاكتشاف أمريكا» حدثا له دلالة . إن مثل هذا الاحتفال كان ليندرج منذ عدة سنوات في إطار الامتثال الجماعى للعصر . غير أن ذلك الاحتفال الموسع الذى شهده العالم بفضل الاتصالات الحديثة ، بدلا من أن يؤدي إلى الإجماع على فضل كولومبس ، أحدث نتيجة عكسية تماما . فالعديد من قوى التقدم في أمريكا اللاتينية تلقب «كريستوفر كولومبس» حاليا بالسلف المتوحش «للنظام الأمريكى الجديد» الذى يحاول البيت الأبيض فرضه على العالم منذ حرب الخليج . لقد أحدث هذا التقديم «الطبقى» لكريستوفر كولبس أثرا عميقا لدى الرأى العام العالمى بما في ذلك دول العالم الثالث ، وهم الصورة المثالية التى يضمها الغرب

لشخص «كولبس» وكأنه حمل معه حسنات الحضارة الأوروبية إلى السكان الأصليين . لقد تعدى «الاتصال الدولى» اليوم الإحساس بالحدود وبدأ يكذب السلطة التابع لها . وجاء حصول «ريجو بيرت» مانشو «الواطنة الهندية الجواتيمالية» على جائزة نوبل للسلام في عام ١٩٩٢ دليلا إضافيا على هذا .

لقد أحس «فيليكس جاتارى» بلا شك قبيل وفاته في شهر أغسطس من عام ١٩٩٢ بهذا الاتجاه إلى قلب النتائج التى أحدثتها وسائل الاتصال على نشاط البشر . ففي هذا المقال الذى قدمته صحيفة «لوموند ديبلوماتيك» على أنه «شهادة فلسفية» أوضح المفكر كيف أن «الأسلوب الحال لإدارة وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون يتعارض مع الهدف (وهو ضرورة أن تخلق الشعوب مستقبلا)» . فالمشاهد يظل سلبيا أمام فاشات أسير علاقة شبه مغناطيسية ، منطلعا عن الآخرين ، فزعت عنه مسئولياته . ويستخلص المفكر في ذات الوقت أنه إذا كان من الصعب أن يقتصر من هذا السوق أن ينظم بمعجزة التبادلات الإنسانية في العالم أجمع فإنه لا بد أن يقترب على تلك «البهلة القراسمية» قيم متنوعة ، غير متجانسة ، ومتنافرة^(٦) .

أزمة الاتصال في العالم العربي

أي سلطة رابعة ؟

علينا ألا نستخلص مما تقدم أن وسائل الاتصال الجماهيرية الكبرى ليست لها علاقة بالأسلوب الحديث في ممارسة السلطة . ولدينا بعض الأسباب التي تدعونا لمطالبة القائمين عليها بتعددية حقيقية وإعلام نزيه . ولكن الانبياء التي تثيرها وسائل الإعلام لن تستطيع وحدها أن تكون سلطة خاصة إضافة إلى سلطات الدولة الثلاث الرئيسية التي تتمتع في السلطة التدرجية الخاصة بالبرلمان والتشريعية متمثلة في الحكومة والقضائية التي حرص مونتسكيو ، رجل الدستور في القرن الثامن عشر ، ولأسباب تتعلق بالحرية ، على الدعوة إلى فصلها واعتبارها سلطة مستقلة وذلك في الفصل الحادي عشر من كتابه « روح القوانين » L'Esprit des lois أما رجال الدستور في العصر الحديث فمازالوا يرون أن إعادة توزيع سلطات الدولة هو « تقسيم حصص للسلطة » . يجدر أن يضاف إليه بعض المهام الثانوية التي سوف يكون على الدولة الاضطلاع بها في بعض لحظات تاريخها . وتنهض الدولة العلمانية حالياً ويعد أن تخلت من حيث المبدأ عن التدخل في المجال الديني ، بأعباء اقتصادية وتعليمية كانت قديماً قائمة على اصحاب المبادرات الخاصة . كانت تلك المساهمات الثانوية ، والتي

أصبحت الدولة الحديثة تقوم بها ، تعد تاريخياً مساهمات نسبية ولا تؤثر على الجوهر الحقيقي لسلطة الدولة . وعصرنا هذا أخذ في إثبات أن الإعلام يسير في نفس الاتجاه . ونحن لن نستطيع أن نثقل الإعلام بالسلطة الرابعة دون أن نتفق نسبياً على أن سيطرة الإعلاميين والمتلقين على وسائل الإعلام لن تتم إلا إذا بلغ ضعف الدولة مداه .

إن الوهم القائل أنه لا غنى للصورة السياسية من وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون للمحافظة على السلطة لا يكفل وحده لوسائل الإعلام اعتبارها سلطة رابعة . ولكن الاتصال ، ليس فقط من واقع أدوات التقنية من تلفزيون وتليفون وتكس وآلة تصوير مستندات وكومبيوتر ومجموع الخدمات الإعلامية والأقمار الصناعية إلى آخره ، وإنما من واقع كونه إيديولوجية يستطيع الإعلام من خلالها نشر الديمقراطية والعدالة والحرية هو الأمر الضروري اللازم لتأكيد مصداقية فكرة السلطة الرابعة ذاتها . إن القيام بنوع من الاتصال لا يعني بالضرورة أن نوصل شيئاً أو أن نتواصل مع أحد .

كلُّ في بيته كلُّ لنفسه :

إن تأثر الاتصال بالمنطق الرأسمالي الذي أصبح في ظله المال غاية في حد ذاته — في حين أنه أساساً وسيلة

للتبادل — تأثره بمعيار البنية البيروقراطية للدول المعاصرة حيث أصبحت الوسيلة غاية في حد ذاتها ، قد أضفى عليه نوعاً من القدسية فأعطى إيماناً بالتواصل في كل لحظة وكأن حكم المواطن القديم بالشفافية الكاملة في العلاقات الاجتماعية والسياسية سهل يتحقق . كتب « ريجيه دوبريه » في محاضراته في علم الإعلام العام يقول أن ثمة « لحظة » تنشأ شيئاً فشيئاً بين المرسل والمتلقى وحرى بنا ألا نجعلها أداة شيطانية ، ولصنف تستمد المجتمعات « التي تسيطر على الإعلام من تلك اللحظة » ، نظام سلطة خاص . « إن التأكد من صحة أحد المصادر ، أو إعادة عرض حدث بتسلسله التاريخي أو إقرار حدث أو تاريخ أو نص كل تلك العمليات التي كان من شأنها قديماً كسب الوقت تعد حالياً مضيفة للوقت . كما أن استثمار المعلومات من خلال فكرة الاتصال أصبح له أسس مادية .

ولكى نستعلم عما يحدث بالخارج يجب مشاهدة التلفزيون وبالتالي البقاء في المنزل . « إذن نستطيع أن نستشف من عبارة « كلُّ في منزله » ، إن « كلا سيكون لذاته » . إن بداية حرمان المواطن من الدفاع عن وجهة نظره تبدأ بربطه أمام الشاشة . إنها الفردية في مواجهة مالوفة مع المشاهد الفردي .

وبذلك يتبنى المسيطر عليهم الثقافة السائدة التي هي ثقافة منافسيهم . نفس الإعلام ونفس الرسالة ، شكراً لك لوهان^(٧) .

أمر هروب للمعنى ؟ لقد حققت فكرة الاتصال هدفها المتمثل في محاولة جعل الشعب ينسى درجة عدم التواصل التي بلغتها المجتمعات السمتة بالمجتمعات الحديثة . وفي الوقت الذي يبدو فيه الجميع في حالة اتصال متبادل لم يعد يصل أى شيء أساسى يتعلق بالتححرر الإنسانى . وأصبح هذا محض وهم . وحدود الاتصال لم تظهر قط بهذا الوضوح من قبل . ولقد أسهم في تلك المناقشات التي دارت حول معاهدة ماستريخت ، وحول أوروبا وفريسا ، فقد تحول خلالها رسمياً التردد المتزايد إلى عجز في المعلومات . وقد استنكر مؤخرًا « فيليب بروتون » الباهت في مجال الاتصالات فكرة « يوطوبيا الاتصال » من حيث أنها تفتح أبواب العنف والنفي وكراهية الأجانب . لقد ضاعت فكرة « القرية الشاملة » التي جاء بها « ماك لوهان » شكلاً ومضموناً في ظل تضخم المفهوم الذي يخلط حالياً الإعلام وشبكات الاتصال بمجالات اتصال الجغرافيين والمندئين وسياسة الاتصال في المنشآت . وأصبح الاتصال الذي كان مفتاح السببيات يضم خليطاً من المشروعات السياسية المتصارعة ، محافظين وتقدميين ، قيم

اليسار والقيم الأخلاقية ، الفضل والقول . إن « اعتبار الذات آلة اتصالية » يبرهن إلى أى مدى أصبح لموضوع الاتصال المؤدى للتححرر في صورته الشديدة المثالية تأثيراً بالغاً في المجتمع المتقدم^(٨) . وفي الحقيقة إن تمخل الإنسان في التنمية وثقته في قدرته الذاتية على خلق التاريخ هي التي تآثرت وتوقلت وأصيقت .

حصان طروادة من أجل النظام الأمريكى الجديد

تلك الايديولوجية التي جعلت من الاثر الحضارى للإعلام أهم ما في الاتصال ، والتي لا ترى في الأمر إلا جانبه المرحد كانت خلال الفترة الأخيرة أشبه بحصان طروادة بالنسبة للنظام الدولى الجديد كما يتصورونه في واشنطن . وانتشرت في كل مكان تلك الفكرة المحبطة أنه بعد سقوط الاشتراكية في الاتحاد السوفيتى أحكمت الولايات المتحدة هيمنتها على كوكبنا بدون قوة مضادة أو منافس في حجمها . إن صورة « الإنسان الأكثر تماساً » سواء كان أمريكياً يدين ماوى أو طلل أفريقيا ككهيكل العظمى يعانى من المجاعة قد أفضيت للخبرة الشخصية للمشاهد التي تقول إنه لكى تتمكن من فهم الخارج فينبى يتعمق علينا أن نتخلق على ذاتنا . وقد ساعد على

ذلك تفهقر الحضارة . على أن معظم الأحداث المعاصرة تثبت أن عملية تحرير الإنسانية لم تبلغ بعد مداها ولكنها مازالت مستمرة عبر العالم في صور غير مسبوقة .

ويذكر في هذا الصدد أن ما يهدد الثقافات القومية ليست تلك البرامج الإعلامية التي اصطبغت بالصبغة الأمريكية بل ما يطلق عليه عالم الاجتماع جورج بالندييه في كتاب « Pouvoir Sur Scene » « التخدير البلى للحياة السياسية » والذي يفتش حسب ما يقوله الكاتب في « الشر الديمقراطي » وهكذا فإنه كلما انهارت الامبراطوريات السياسية كلما ارتقت امبراطوريات الاتصالات . وليس لهذا « التوسع الظفر » من وطن . وإنما تتخفى وراءه حقيقة أن الاتصال هو أساس كل المجتمعات وكل الثقافات في كل العصور^(٩) كل ما هناك أنه اكتسب اليوم القوة الناعمة من تدفق الفوى في مرحلة تعزيز الرأسمالية . ومن هنا تتسائل أيمكن لراكم القرارات أن تظل طويلاً بمنأى عن أى اعتراض وهل تهافت الشعوب إلى « مضاهدين ملتزمين »^(١٠) لعروض ليست لديهم أى سلطة عليها ؟ وقد تحدثت الكاتب في هذا الصدد عن « العمل الاتصالي » فقال إن مفهوم العمل من منطلق إعلامى هو استخدام الكلمة والصورة واللجوء لعمل عرض ، أى القيام

أزمة الاتصال في العالم الغربي

بإخراج الواقع من خلال إعادة تكوين الحقيقة^(١٦).

على غرار الطائفة « الشيع »

إن صدور كتاب L'Homme spéculaire للفيلسوف « ريشار رورتى » عام ١٩٩٠ قد أتاح للفرنسيين فرصة التعرف على وجه جديدة للفلسفة الإنجليزية أمريكية وليدة. وقد لاحظ الكاتب، الذى استند فى حديثه على الثقافات العالمية وتحديث شبكات الاتصال، أن المخترعين عاشوا حتى الآن على « ارتفاع قيمة مجتمع ليست لديهم أى مساهمة فعلية لهنوعها له. وهم يسعون فقط لتفسير السبب فى عدم تطبيق أى من أصلاهم الأشد تواضعا. ولقد أكد « هورجيان هابرماس » عام ١٩٩٠ فى كلية الفلسفة الدولية بباريس، أن الثغرات الثورية التى تتوالى حاليا أمام أعيننا تشتمل

على دروس لا ليس فيها ذلك ان المجتمعات المركبة لا يمكن أن تؤثر إن لم تحافظ جيدا على منطق التنظيم الذاتى لاقتصاد السوق. واغتمت حديثه قائلاً إنه ليس ثمة خيار آخر صالح من أجل الاستمرار^(١٧).

ويستند « ريشار رورتى » فى فرضه التكيف مع النظام العالمى الجديد إلى التجربة التى خاضها الشعب العراقي مع الطائفة « الشيع » أثناء حرب

الخليج. وهى كما نعلم طائفة أسرع من الصوت تخلق على ارتفاعات متخفضة بحيث كان يصعب على الرادار فى ذلك الحين اكتشافها. وبهذا كانت تصيب هدفها قبل أن يتمكن ضحاياها من اكتشاف قدومها. فى ظل مثل هذه الظروف لا يمكن التأثير على مركز القرار. ولا يسمع أحد سوى اتقاء النتائج المأساوية من خلال التكيف مع المعطيات الاتصالية الجديدة: إنه كى تستمرى من الخارج فإن المفهوم التقليدى للمعرفة قد أصبح غير مجد. وأصبح يتعين أن نعيش بشكل دائم داخل ملاذ وأن نتغل عن فكرة التأثير بشكل مباشر على الخارج. وهى لا يمكن الرمز الحقيقى « للفعل الاتصالى ». فنحن نقوم بالفعل بهدف التكيف وليس بهدف التغيير. وبهذا أصبح الأمر أشبه بعملية استعمار داخل.

أبعد الاتصال شعلاً ؟

من هذا المنطلق اقترح الفيلسوف الأنجلو سكسونى مع آخرين ضرورة إحداث نوع من النهضة للفلسفة الاشتراكية الديمقراطية تقوم على برجماتية حديثة محافظة يحتاجها النظام فى الوقت الحاضر كى يستمر. ولا يخفى « ريشار رورتى » تأثيره بالفكر الألمانى « هابرماس » الذى رأس حتى عام ١٩٨١ معهد « Max

Planck » المعروف بمواقفه المؤيدة للاشتراكية الديمقراطية الألمانية. وقد أعلن صراحة تأييده « لنظرية الفعل الاتصالى » الخاصة بهابرماس والتى ترجمت ونشرت فى فرنسا عام ١٩٨٧ والتى ربما لم يستوعب كل جوانبها ذوى الحس النقدي بفرنسا فى ذلك الحين. ويفهم « الفعل الاتصالى » عند هابرماس من خلال اللغة. فالاتصال فعل. ومن هذا المنطلق فإن كل فعل يمكن أن يفسر حالياً من خلال نشاط اتصالى معمم: « لقد جرد وهى الأساس من قدرته على الاستخلاص وأصبح وهى مجزأ حل بدوره محل الوعى الزائف وبهذا تمت شروط استعمار العالم الذى نعيشه... كما كان أساتذة الاستعمار قديماً يفرضون أنفسهم بالقوة على المجتمعات القبلية. وهى هذا يمكن لتحليل العدائى الثقافى أن يحل محل نظرية الوعى الحقيقى التى يحتزرها هابرماس قيمة ويجب

تجاوزها. فبدلاً من أن يسمهم فى نقد الفكر، سيقوم هذا التحليل بمحاولة لتقسيم الانتقار الثقافى وتجزؤ الوعى عند العامة^(١٨).

أى رسالة علمية بلاغها ؟

هل تترك مفهوم « الفعل الاتصالى » يحل محل أنماط الفعل الثلاثة التى أحصاها هابرماس بداية والتى تتمثل فى « الفعل المتعلق بالغاية » الذى

الهوامش :

١ - بيار فيانسان - بوتييه ، صحيفة لوموند ، ١٢ فبراير ١٩٧٤ .

٢ - L'information en uniforme. Propagande, désinformation, censure, et manipulation, par Marc Ferro. Editions Ramsay, collection Essais/ Mai 1991 P.8.

٣ - Maxime du vingtième siècle, par Roger Garmy. Editions La Palatine, septembre 1966. P. 25.

٤ - La société du spectacle, par Guy Debord. Troisième édition française. Gallimard 1992. Pp. 3 à 16.

٥ - La communication/monde. Histoire des idées et des stratégies, par Armand Mattelart. Editions La Découverte. 1992 Pp. 297 à 301. "Faillite des médias, crise de la civilisation fuite de la modernité. Pour une refondation des pratiques sociales", par Félix Guattari.

٦ - وهو نص نشر بعد وفاته في صحيفة لوموند الميولوسية في أكتوبر من عام ١٩٩٢ .

٧ - Cours de médiologie générale, par Régis Debray. Editions Gallimard, Bibliothèque des idées. Mars 1991. Pp. 298 et 385.

٨ - L'Utopie de la communication, Par Philippe Breton. Editions la Découverte, Collection Essais. Septembre. 1992.

٩ - Le Pouvoir sur scène, Par Georges Balandier. Editions Baland, col-

السياسية والتلاعب بالمشاعر ، ولقد اقترح الحزب الاشتراكي الفرنسي الوقوف ضد « الضغوط التي تقع من جراء المتاجرة بالمشاعر دون أي اعتبار وبالوقوف كذلك ضد تدخل الدولة » . إن مسألة معرفة إذا كانت فكرة « السلطة الرابعة » وفكرة « العالم الاتصالي » تسهل أم تعزل تحرير الموجات الإذاعية والإرسال التلفزيوني طرحها تطور الواقع ذاته . لا يبدد لنا أي مخرج حقيقي لأزمة الثقة الأخذة في النمو بين وسائل الإعلام من جانب وجمهورها من جانب آخر . وأن يتم هذا هل أية حال عن طريق ارتقاء ذلك الشيء الذي يسمونه الفصل « الإنساني » . فواء التلفزيون الفرنسي عدد متزايد من المستخدمين لهذا الجهاز مطمئن جيداً أن الأمر يتعلق بمستقبل الشعوب وينشأها من أجل التعبير . إن الوقت الآن صالح لتبادل الآراء وإنلافة أصال أساتذة علم الإعلام والاجتماع ومختلف الباحثين في هذا المجال ■

يستخدم الوسيلة دون أن تغيب عن ناظره الغاية التي يسعى إليها . و « الفعل الذي تحكمه ضوابط » والذي من خلاله يوجه أعضاء مجموعة اجتماعية نشاطهم تبعاً لقيم محددة ثم « الفعل الدراسي » الذي يقوم بإخراج عالم غير موضوعي في مواجهة عالم خارجي يبدو موضوعياً^(١٥) إننا هنا امام رهان له وزنه . فإذا كان مفهوم « الفعل الاتصالي » يمتد في شكله على تفاعل شخصين (المرسل والمستقبل) يبحثان عن توافق حول أحد المواقف بهدف التنسيق والتوفيق بين خطط عملهم فهذا يوضح أن الأمر قد أصبح يتعلق في جوهره بمستقبل الصراعات الفكرية . إن إضفاء صفة الكرامة على الفعل الاتصالي يرفضنا لعدم القدرة على التمييز بين الرسالة التي تحرر والأخرى التي تستعبد . وإن نخرج بهذا عن أيديولوجية الشك ولا عن اللااخلاقية التي هي الوليد الطبيعي للفعل .

إن الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يعتبر « إن التلفزيون والإذاعة عليهما تلبية احتياجات وتطلعات الجمهور » قدم عام ١٩٩٠ فكرة إبعاد وسائل الإعلام عن قانون المال^(١٦) . مستنكراً أن تقوم السلطة والقوى الرأسمالية باستخدام التلفزيون وهو الوسيلة الأساسية للمعلومات والتسليّة واكتساب الثقافة ، كوسيلة للسيطرة



nel, par Jürgen Habermas. Editions Fayard, collection "l'Espace du politique". Mars 1987. Deux volumes. Tome 2, pp. 390-391.

١٠٠ - المرجع السابق الجزء الأول من ١٠٠ إلى ١٠٧.

27e Congrès du F.C.F., décembre 1990.

1990. Cahiers de consommation, janvier-février 1991. "Un droit nouveau à acquiescer: Le droit à la communication", pp. 425 à 430.

omité, sous la direction d'André Tosié. Editions Université de Beaugou, Diffusion les Belles Lettres, deuxième

1992.

١١ - المرجع السابق من ١٤٠ - ١٤١

L'espoir social et la fin du 17 socialisme, par Richard Rorty, dans le numéro 16 des Lettres Françaises. Janvier 1992.

Theorie de l'agir communication- 17

lection Fondements. Septembre 1992. P. 139.

١٠ - تيمر ، الشاهد المقيم ، Spectateurs- شاهدون ، مرجع لظلم الاجتماع Raymond Aron

حتى انه انقذه من اننا لاند مفقود . في هذا المسند يمكن الرجوع إلى :

Qu'est-ce qu'un analyste-acteur?, intervention de Jean- Pierre Cottan, Parus dans les logiques de l'agir dans la mod-



الإيقاعات والروايات

١٧٤ من حكايات عرمان الكبير ، قصة ، بها ، طاهر . ١٨٠ في الليل ، شعر ،

عبدالمعزم رمضان . ١٨٤ الغبار ، قصة ، عبدالله باخشوين . ١٨٨ قصائد

أخرى في مديح السر ، شعر ، محمد بدوي . ١٩٢ ثلاث عصافير خضراء ،

قصة ، احمد زغلول الشيطاني . ١٩٦ لحظة ليقظة الحلم ، شعر ، وليد

منير . ٢٠٠ ثلاث قصائد ، شعر ، اسامة الغروللي . ٢٠٢ قطيع أيام

بيضاء ، شعر ، كريم عبدالسلام . ٢٠٦ متواليات لحظية ، شعر ،

وفاء وجدي . ٢٠٨ الخنادق ، شعر ، علي عفيفي .

١ — حكاية الهجان

فا

يانسل عرمان الشريف ...
هاقد جاءت آخر الايام واصبح
كل إنسان يهذى بما يعرف وبما
لا يعرف ، وراحت الروايات والاباطيل
عن جدنا ومصدر خبرنا وعزنا ، ولما كنت
أعرف مصدر الهوى ، وعندى من
الاقوال المتيقنة ما لايجدى معه إلاك ،
فها أنا الآن أكتب ما أكتب لاثبت أفئدتكم
أحفاد عرمان ، وفؤادك أنت بالذات
ياولدى ..

ومن البده أقول لك إن أحدا
لا يعرف ، ولا أنا السبب الذى من أجله
هج جدنا عرمان إلى الصحراء .
أعرف فقط أنه كان فى وقت هججانه
شابا أعزب ، شديد الفترة - قليل وشديد
الوسامة ، وقيلت أشياء أخرى سترد فى
موضعها ، فسأحكى لك الكثير عن
صفات جدنا الفريدة ، ولكن دعنى أنتهى
أولا من محض تلك الاقتراءات عن سر
خروجه من النجع التحتانى إلى
الصحراء ؛ دعنى أنتهى من تلك الأكاذيب
بسرعة لنفرغ للمهم .

أول اقتراءات أهل النجع وأكثرها
شيوعاً بينهم ، وإن لم تكد تستحق
الذكر ، قولهم إن والده (الذى يدعون
أن اسمه الحاج سعدون) قد صنع
على وجهه أمام الناس فى السوق ،
فوضع عرمان يده على خده ولم ينطق
بكلمة ، ثم استدار وأخذ فى وجهه ، ولم
يعد إلى النجع قط .

ومن أبسط الأدلة على تهافت هذه
الرواية قول الرواة أنفسهم إن السعدون
المزعوم (واسمه غير مؤكد) إن يقول

بها، طاهر

من حكايات عرمان الكبير

الأعداء أن يشمتوا في نسل عرمان جميعا . ولهذا قلن أتوقف طويلا عند الروايات الشنيعة التي لا يقول بها غير أعتى خصوم العرامنة وشائتهم ممن أعمى الحقد والحسد قلوبهم .

فمن ذلك اثنا يجب أن ترفض دون مناقشة قصة الغازية التي ضبطها أبره السعدون على قولهم معه في حقل القصب وهو يأتى - معاذ الله - الفاحشة . يكفى أن تنظر إلى مقام جدك عرمان الطاهر ، الذى يكاد يشع منه النور ، وأن تذكر

والخدام وجرباب الفلوس وجرباب الناموس التي لعنك سمعت بها ، والتي قد أروىها لك فيما بعد) . ثم إنه لو صحت قصة الصفعة الوبيلة هذه لما اكتفى عرمان بالهيجان إلى الصحراء قريبا من النجع ، بل لهام على وجهه في بلاد الله الواسعة حتى لا يراه أحد من شهود الفضيحة أو يسمع بمكانه .

ولكنك تعلم يا ولدى مثلما أعلم أن تلك الأكاذيب إنما ازدهرت بعد أن حل بالعرمان ما حل بهم ، وبعد أن أراد

البعض إنه السعدى أو سعد الله ، بل يسميه بعضهم عمر قائلين إن لقب جدك الحقيقى هو عرمان عمر ، وإن كنا نحن لا نهتم في تسلسل أسرتنا بمن سبق عرمان ، وكفانا به فخرا) - أعيد فأقول إن هذا السعدون المزعوم كان من المستحيل أن يعرض عرمان لمثل هذه الإهانة العلنية وهو وحيد من الذكور . بل إن ما يرويه أهل النجع عن نزوح السعدون هذا من تفرقة الأصلية في الشمال إلى النجع كان يسبب تعرّضه لشيء يقل عن ذلك بكثير (قصة القرموط



ما أنعم الله به عليه في حياته من الكرامات والبركات لكي تعرف ما في هذا التشهير من الكذب . أم تراني يعد ذلك في حاجة إلى أن أقول إن هناك دليلاً قاطعاً على اختلاق هذه الفرية ؟ ... فال معروف أن الغوازي أيامها ما كنَّ يحضرن إلى النجع إلا لإحياء الأفراح ثم يرجعن إلى الأقصر من حيث أتين بعد انتهاء الفرح ، لأنه ما من بيت كان يقبل بيتاتهن فيه . بل وما زال هذا مستمرا حتى اليوم (وإن تكن الأفراح التي تحييها الغوازي قد قلت عما كانت عليه أيام الجد عمران ، ولكن هذه حكاية أخرى) . فكيف يمكن بالعقل لأي إنسان أن ينتزع غازية من الفرح وأن يفتقي بها عن الانظار ؟ ... لم يسمع أن أحداً استطاع ذلك ، ناهيك بجدنا عمران صاحب البركات .

وأكثر من هذه الحكاية تهافتاً وأبعد عن التصديق قولهم إن السعدون أو السعدى أو عمر هذا قد شم في فم عمران ذات يوم رائحة الفم فقال له « أخرج من بيتي ياملعن ! »

سيرة جدنا ياولدى مسبوقة ومروفة وليس فيها ما يشين وكأنا يشعر أهل النجع وهم يؤلفون هذه السفاسف أن أحداً أن يصدقهم فيقولون إن ذلك كله قد حدث قبل أن يتوب الله على عمران وينعم عليه بالبركات . هم لم ينسوا ما حدث ولا نسي أحفادهم بعد كل هذه السنين . وكان لم يكف ما رآه منهم في حياته فأرادوا أن ينهشوا سيرته أيضاً بعد الممات . ولكن الحق إن وعدم أن يظهر اليوم مثلاً إظهاره الله جلياً وعمران يمشي بينهم بيونه رأى العين .

القصة الوحيدة التي تحتمل بعض النقاش من كل ما يرويها أهل النجع هي

حكاية الأرض والميراث . هناك وقائع في سيرة عمران وكراماته التالية تؤيد بعض ما جاء في هذه الرواية وإن كنت أنا نفسي أتردد في قبولها . وهم يقولون على أية حال ما نعرفه من أن عمران كان الابن الذكر الوحيد لوالده على خمس إنثى . وقيل إن السعدون أو عمر كانت له ابنة أثيرة راحت تزنى على رأسه ففعل ما لم يفعله أحد من قبل وكتب لها ولزوجها أرضاً . بل يبالغ البعض فيقولون إنه كتب للبنات الخمس جميعاً أرضاً . وقيل إن عمران لما سمع بذلك الأمر ناقض أباه في هدوه قائلاً له : ياوالدى أخواتى دمي وعرضى وهن وأولادهن في رقبتي حتى ألقى ربي . أرضى هي أرضهن جميعاً وما لي مالهون ، ولكن من سمع في النجع أو في غيره من بلاد الله أن الأرض تخرج من العصب لأزواج البنات ؟ ...

فاستمع إليهم السعدون هذا ، وقال معاذ الله من الطمع ! .. ألا فكيفك وحدك سبعة وعشرون فدانا من حر أرض النجع ؟ .. أنا جئت إلى هذا البلد لا أملك مليماً ولا سهماً وصنعت كل هذا بحرقي . هذه أرضى ياولد ومن حكم في ماله ما ظلم .

كان السعدون المزعوم قد قارب الثمانين على قولهم وأصبح يتكلم بهرف



الشيخوخة . ولكن عمران لم يخرج من فمه العيب فقال بارك الله لك في أرضك وفي مالك ياوالدى ، أنا لم أكن أريد منك فدانا ولا قيراطاً ولكنك تعرف الأصول فلا تحملنى العار ثم إنه هج .

أقول يؤيد تلك القصة ما عرف عن عمران في حياته كلها من عزة وإباء ، ثم حكاية السبل المعروفة التي وقعت بعد ذلك . ولكن أشياء كثيرة تدعوني إلى الشك فيها . إذ مهما تكن شهامة عمران وعزة نفسه فانا لا أتصور أن يترك بلده وأرضه لمجرد غلطة ارتكبها أبوه . ثم إنها غلطة لم تكن تعنى شيئاً على الإطلاق . إذ من قال إن كتابة الأرض للأنثى من علة من أخواته كانت تعنى أن تفتصب هي أو زوجها الأرض ؟ .. وعن الذى كان سميع عمران من أن يأخذ حقه بعد موت أبيه وأن يضع يده على أرضه كلها ؟ .. ما كان أحد من أزواج أخواته سيسجر على أن يطلبه بشيء لمجرد ورقة كتبها عوزن فأن في لحظة غاب فيها عقله . فالكل يعرف أن عمران لم يكن في يوم من الأيام عويلاً بحيث يخاف أن يطلب حقه أو أن يأخذه .

وإن فما هي الحقيقة ؟

ما الذى جعل جدك يترك أرضه ، وهي كثيرة ، ويترك النجع بحاله وماله ويخرج إلى الصحراء الجديدة ؟

بحث كثيرا دون طائل . أعرف وأثق أنه لم يهجر النجع بسبب شيء يشينه أو نخجل منه نحن أحفاده وهو الذى بنى نفسه المجد ولنا .

وإن ؟

ذات يوم حملت شكوكى وتساولاتى ، وكان قد حل بالعرامنة ما حل بهم ، وذهبت إلى عمتى

« عيشة » التي تعرف الكثير من الأسرار والتي لم أشك في حكمة قط . استمعت إلى في صمت وكانت تمسك (الجوزة) ببسرها تجذب أنفاسها وتهز رأسها وهي تستمع إلى استغلت . ولما فرغت أنا أحنت رأسها وبدأ أنها تفكر كثيرا وقد راحت تعبت بينماها بفصلات شعرها الأشيب التي تبرز من طرحتها السوداء . ولما رفعت وجهها أخيرا قلت بهذا اليمنى أمام وجهي وقال بهدهو ويده :

— أصله ياولدى مكتوب .

ولعلها أن تكون قد نطقت بالقول الفصل .

٢ — حكاية البركات التي حلت قبل زوال النعم

سنظل نجهل إذن ، لفترة على الأقل ، ما كان يدور في رأس جدنا عمران وهو يترك النعم ببيوته ومزارعه ويتوغل في الصحراء ميمما وجهه شطر الشرق . وسنجهل أيضا ما جعله يرقى تلك الربوة العالية البعيدة ويفكر في أن يبني فوقها بيتا . ألم يسأل نفسه على الأقل وقتها من أين سيأتى بالماء ، لا أقول لكى يزرع ، وإنما لكى يشرب ؟

أولم يفكر لحظة واحدة في الضياع والذئاب التي تهيم في جبل الشرق ليلًا ، والتي كان أهل النجع يستغيثون بالله حين يسمعون عوامها لم يتيقن من أن أطفالهم لا ينامون في مكان مكتشف من البيت ؟

مرة أخرى ربما كانت عمتي عيشة على حق . هو المختبئ وقد أتى جدنا الهاتف أن يرقى تلك الربوة التي تفصل

الصحراء ببيتها وبين النجع وأن يبني هناك بيتا . فلما البيت فمن حجارة بيضاء صغيرة متساوية الحجم يقال إنه اقتطعها بنفسه من الجبل (أو أنه جمعها ، لأنها كانت هناك ، ملقاة في انتظاره ، من يدري) ؟ وما زال هذا البيت قائما حتى اليوم غرب الضريح . بيت صغير ، يكاد يكون غرفة واحدة يلتف حولها سور واطى يحتضن مساحة مكشوفة واسعة . وفيما بعد ، ستضاف خارج الساحة وتتخلق حولها غرف كثيرة أخرى . سيتسع البيت ولكن هذه الحجرة وساحتها سيظلان أحب مكان إلى قلوب العرانة على مدى الزمن . وستكون هذه البقعة المباركة هي ديوان آل عمران الذى لا يفتح إلا لأعلى الضيوف وفي أعراس المناسبات ولكن ذلك بعد حين من الدهر .

وقتها حين بنى جدك عمران البيت ولم يكن قد صنع له بعد سقفا ، ولا كان لديه ما يفرشه ، بات ليلته الأولى على الطوى ، مغرصا ، معتمدا رأسه بيديه ، لا يلتفت غير جلبابه الذى خرج به من النجع . ما الذى كان يفكر فيه وهو هناك ، وحيدا ومنكمشا في العراء ؟ هل دأبته الشكوك ؟ . هل قرر أن يتراجع وأن ينزل إلى النجع ، أو أن يسبح في بلاد الله الواسعة ؟ .. أم أنه كان هناك ، والجبل يردد عواء الوحش ، ينتظر صموتا آخر يعلم أنه « سيجيء » . أم أن ذلك الصوت قد ساجدا وهو في مكانه ؟

هل كان صاحبا بنجوم الليل قدسحب لتطلي السماء ليحجب الفجر ، أم هو من نخاسه جبالا بالندى يرتجف من البرد على تلك القرقرة الهينة الرتيبة لتردد الطربع منه ؟ .. إن كان خائفا فقد زال

خوفه وتلك القرقرة لتردد كأنها نداء خفى ملؤه الحزن . وكان صدره منفرحا وهو يخرج من غرفته متوجها إلى الصوت ، ليجدما هناك ، باركة على الأرض في انتظاره .

قليل هي ناقة بيضاء عتيبة . قيل إنها هبت على قوائمها حين رآته يخرج من عتبة بيته وإنها نهادت نحوه وتحسست وجهه بمشفرها ، ثم استدارت تهدى له ضرعها الثرى وهي تدعوه إليها بذلك النداء الحنون . وإن لبي جدك النداء ومد يديه إلى الضرع تحسسه إذا به يدر بين كفيه ضربة من اللين السائغ المرء رشفها عمران وما كاد حتى صنع من كفيه وعاء وراح يتجرع مرة بعد مرة من ذلك اللين المذلل والنافع تحته يندأها ويضرعها الغوار يجعله الغزير .

ولكن تلك لم تكن إلا البداية . فما إن شبع جدك من لبنها الذى ما انقطع ولا فتر ، حتى راحت تنهائى في الساحة وهي تلتفت برأسها نحو عمران تدعوه بعينها ويصوتها المنم ، فتبعها جدك وهي تمشى الهوينى ، ثم وهي تسرع شيئا فشيئا قيل أن تخب خبأ فوق تلك الربوة الصخرية الصعبة وكانها تدور فوق رمال ناعمة هينة وجدك يلهث وهو يركض خلفها محاولا أن يلحق بها حتى قادته إلى أقصى الشرق من الربوة ، وهناك توقفت . انتظرت حتى أدركها ملقحة الأنفاس وراحت تدور في بقعة من الأرض تنبش فيها وتحسسها حتى توقفت في المكان الذى قد لها . ظلت ساكنة برهة ثم راحت تخربط بأظفارها الأرض شربا هينا ، ثم راحت ترفى وتزبد وتعد عنقها الطويل إلى البقعة كأنها تستقيهم إن لم يكن قد أن الأمان ، وتنبش كأنها تستلجح إلى إجابة ما ،

ويعدّها راحت تمس الأرض مساً خفيفاً بخفيها الإمامين كأنها ترويت عليها ، وتميل برأسها مستسلمة كأنها تتضرع وتتوسل ، إلى أن استجابت الأرض التي تنادت ، ثم ابتلت في تلك البقعة المدوّرة ، ثم تدافع منها الخريبر وانتشر فوق الصخر الحباب ثم الفقاقيع اللقواءة قبل أن يتدفق الماء في تلاطم صاخب من تلك العين يهتك صمت الصحراء وتجييه زغارييد النافقة المتصلة وتهليل جدك والأصداء التي يرددها الجبل وهي تحيي ذلك العيد الندي ..

وأهل شفق الشروق على جدك عرمان وهو ساجد في العراء يصلي ، شاكراً انعم الله عليه .

وإذ هو هناك راكع على ركبتيه خاشعاً ، وقد اخضلت عيناه بالدمع ، إذ رآها مقبلة نحوه من الشرق مع الضياء المائل .. لا ، لم يرها . بل سمع حفيف الأجنحة قبل أن يرفع عينيه فيرى تلك الأسراب المعلقة مقبلة من مطلع النور ، هابطة من السماء نحوه ، تحلق فوق

رأسه باجنحتها البيضاء والوردية والزرقاء والمزركشة .. غيمة ملونة في الشفق .

جاءت تزف إليه بشاره أخرى ، ولكنها تتجاوزته في تحليقها ، لا تشفقن صدرها أمر بالصمت فهي لا تنيس .. تلقت خلفه حين حوت فوق رأسه ولكنها دارت دورتها فوقه ثم واصلت تحليقها نحو الشرق ، كأنما تدعوه معها وقد بدأت تضم أجنحتها بعد أن تجاوزته وهي تهبط من عليائها برفق إلى الأرض . كانت هي أيضاً تتجه إلى هناك ، قريباً منه ، حيث قادته النافقة من قبل . هناك حيث كان الآن هدير النبع وخريبر جدول شق مجراه وسط الصخر منساباً من العين ، وحيث تنادت الأرض وهبقتها الشمس الطلعة بلعة حمراء شافقة ..

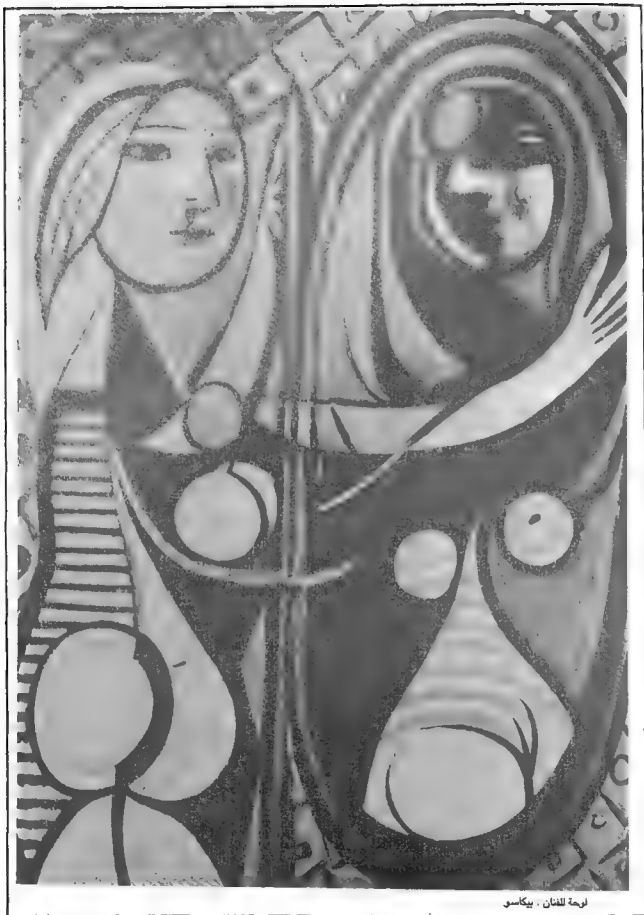
هناك حطت الطيور ، وهناك تمايزت أسرابها ، وراح كل سرب ينقر الأرض في موضعه المرسوم له واخذ يقبل تلك الأرض ليودعها السر الذي يضم عليه

مقاربه ، ينشها بأقدامه النحيلة ليخفي ذلك السر ويداريه وهو يجشو فوقه التراب في حرص وفي عشق وقد بدأت الآن تهدل وبدأت الآن تشدو ، وبدأت تتواهب مرفرفة بأجنحتها وكأنها ترقص على إيقاع تلك الأنغام التي تشدو بها .. وما كنا نحن هناك يا ولدي . ولا شهد ذلك شاهد غير جدك عرمان ، فلا تصدق الآن ما يقوله لك بعض من يزعمون معرفة اليقين . لا تصدق أن أسراب الهدهد هي التي زرعت بذر البرتقال ، وأن الحمام الزاجل هو الذي يضع حب الرمان ، وأن الحمام السماوي الألبق الجناحين هو الذي زرع نوى الشمس والبرقوق بينما حفر الأيام بمنافيره الصغيرة لبذر اليوسفي .

ذلك شيء لا نعرفه ، لأن جدك لم يخبر به أحداً . كل ما نعرفه نحن أن الطير قد أتى ، وأنه قد زرع حديقة الطير عند عين النافقة ، وأنها كانت أول نبت أخضر بذرت المشيئة فوق ذلك الجبل الأجرد ذلك ما أعرفه عن يقين أرويه لك ، لا أزيد فيه ولا أنقص . ■

إعذار

نعتذر للسادة القراء عن الخطأ الذي وقع في عدد أكتوبر في مقال فتحى أبو العينين حيث جاءت صفحة رقم ١٠٠ قبل رقم ٩٩ ولذا لزم التنويه.



لوحة للفنان ، بيكاسو

فى الليل

شعر

عبد المنعم رمضان



عن لوحة الفنان موريس فريد

حجر الزاوية

لو أن الوقت وحده هو الذى عُلّق فى صباح ذلك اليوم
لما سحبتُ خلفى الوصيفات والمريبات وأبخرة خوفي من
حقوين يرتحيان ، ولدنوتُ قليلاً قليلاً من حشرة قارضة ،
وأطعمتها بيدي من خلاياي ، واستلقيتُ بطول ظهري على
أعشابٍ جافةٍ ، ساحباً من الأرض أبعد أصواتها ، لا
تستطيع قدم حارس أن تمنع الأزيز ، وإن اتوقفتُ حتى
لو رايت خفاً يهبط جنب رأسي ، لأن الساق التي
فوقه ، اللماعة ، المدهونة بالعرق ، ستستطيع أن تتجه إلى
الأمام ، وتحكّ بساقي ، في الوقت الذي يصبح الشعْرُ
كلّه ، الأسود الطويل كلّه ، سحابة تمنع عني رؤية الأرض
السماوية ، المثلثة الوحيدة التي سترفرغ ، كان عرشها
على الماء ، وكانت تويجاتها مثل قطع الملابس
تسقط في تمام إزهارها ، لأن ما تحتها يريد أن ينمو ،
حتى إذا استطاعت عساكر الحدود أن توقف النمو ساكون
قد تعلمتُ أن أنادى الضوء : يا خفيّر النهار لماذا
ارتاب الفراغ في السيد المصلوب فعلقة على خشبة .

السجّان

كيف أمرّر الكائنات كلها من ثقب هذا النهار ، كيف
أجلسُها فوق القفيظ ، وأشدُّ عنها جلودها وذبولها .
وعظامها ، وأتركها ترعى كأنها قلوب فقط ، كيف أدعوها
إلى الشرب من بحيرة تركها راع تنزف من قدميه بعد
كل خطوة ، لو أن النهار اختفى ببطن ، لو أن صهده
استقرّ كلاسق بين أصابع شاعر ، لآتى الليل ، وانتفضت حذبته الثقيلة قبل أن
تنفجر ، وتنفذ منها الخفافيش
والبعوض والبق والخطوات الهاربة ، ويجلس الشاعر على
ركبتيه آملاً أن يحضن الكائنات التي تنتمي إليه ، ويضعها
داخل أقفاص ، شاككاً عصاه في وجوه الكائنات الأخرى ،

وقبل رحيل الليل بقليل سيطلق الشاعرُ سراح كائناته ،
التي أحبها لتدخل حلبة الليل ويمضى حاملاً تحت إبطه البوماً من الصور الزائفة .

فوتوغراف

عندما صعدتُ فوق سطح جسمي ، والتقطتُ صورة الليل
بدا عجوزاً جداً ، أنفاسه تفوح بالبياض ، ساقاه
المعوجتان المشعرتان لم يكن لهما قدمان حافيتان
فقط ، والعصا التي تركها مركونةً على الحائط معضوضه
ربما عضه غيمة ، لم يكن أحدٌ يتعلّق في ذراع الليل ،
في الطرف الآخر من الصورة النهار يتقدّم ، حوله
حوائط ، أسيجة ، وأصحاب حوانيت ، خيال كلبٍ غمر
تحت جولةٍ أي في تجويف فستانٍ كلّ ذليله ، في بهو
الصورة الليل يفتح عينيه وياقة قميصه ، قلبه وجمجمته ،
لا يتبقى منه مقلداً إلاّ ذلك الشريط الهائل من الأجساد
المطمورة في جسيده ، الأرض تتحوّل ببطء تحت قدميه إلى
بحيرة ، لن تعرف أبداً من أين لليل كل هذه المياه ، فهو
لا يعرف الفارق بين عرقه وعرق شعبه ، ولأنه بغير ذرية ،
وبغير تاج يلبسه وقف في طرف الصورة وحيداً
أظافر يده اليمنى تزيل فتات الرعب من بين أسنانه ،
فيما تفكّر في مزلاج الأقفاص المنسية ، ويده اليسرى
تسترخى على رأس طفلٍ من الهواء .

الظلام قفا الليل

في الأوّل كان الليل مثل دخان شيء يحترق ، يخرج من مكانٍ
جارج ، وخلفه جوقة تحفّ به ، وكان ينقل خطواته بيسر
مادام القمر والنجوم يسكون أطراف أصابعه ، وأحياناً
يهتدّ فوق أسطح البيوت حين يتذكر أنه بطيء ، يتأخّر عن
المجيء طوال النهار ، وكانت إناث الكائنات إذا رايته يشعرون
بالحاجة ، ويسترخين تحت ظلالٍ وديعةٍ وقتيّةٍ ، ولكنه
ذات فجر صادف مديّةً تريبست به ، وسرقت منه عرق

الذرية ، لم يستطع الليلُ أن يحزنَ ، لم يستطع أن ينال من
عدوّه ، اضطلع فوق قلبه وجمع الأشياء الرخيصة التي أدخرفها
وبينها قشرة الأرض وصنع نسيجاً خشنا لبسه ، وأخفى
عشّه في بريق عينيه ، وأمر الجوقة ألا تصحبه إلا حين
الغيش ، فكان أن أطلّت برؤوسها كأن بينها أميالاً
طويلة من المراثي ، ولولا أن القمر الشاب في ذلك الوقت
غطى وجهه بكفيه حتى إذا لسعتهما الدموع ، مسحهما في
ثوب الريح ، وأعادهما بعد قليل إلى وجهه لانهارت حوله
عذراوات ، وعرف الليل بعد قرونٍ حيلة أن يترك
مراتٍ نسيجه الخشن ويهبط عالياً على يستريح من
الوخز ، مما أغرى عدوّه أن يسرق النسيج ويختبئ فيه ويسميه الظلام

سن الرشد

ما زال الليل يزور كل أصدقائه القدامى ، صحيح أنهم تغيروا
كثيراً الغابة والنهر والصحراء والريح والغبار والنباتات الوحشية
وحيوانات المنة الأولى ، صحيح أنه يقصّ عليهم كيف صنع تابوتاً
طويلاً لروائح الأمهات ، وكيف عاقب الذين خانوه وناموا ،
فحشا جيوبهم بالأحلام ، هو الذي إذا أتى كان وديعاً بغير
أظافر وعند انصرافه يقصّ أظافره ويتركها على مائدة الإفطار
صحيح أنه يضع رأسه أحياناً على حجر أحدهم ولا يغمض عينيه ،
يتمدّد كأنه سيهبّ السيد آخر ممالكه ، ينجرّ خلف آلة
صنعها وما إن تذهب به حتى آخر يمامة في رأسه يكتشف
عريه وفراغه ، ويكتشف أن هواء الليل حاف ، أن كلّ
المتسكمين الذين سبقوه كانوا ييئون عن وعاء يقلبون
فيه عيونهم ، أن رجليه اللتين سقطتا دائماً في جوربٍ
أو في نشيدٍ قوميّ ، ستمحان الآن الأظافر والعرق
حقّ النمو ، وتصبحان راشدين حدّ أن تسمعا وحدهما
أقاصيص الليل ، مفرودتين فوق سريره وفي اتجاه مالا
يستطيع أحد أن يهزمه . ■

انساب وتغطت فستانها وكادت تلامس أطراف قدميها ، يادرت ومدت نحوه كفاً معروفة التستت الدفء والطمانية في رعدة يده دون جدوى . كان قد مضى نحو عام على آخر لقاء لهما .

احتضن اليد وتسر مكانه يحق فيها بغواء لا يأس فيه ولا أمل . استسلمت للحظة وجيزة ثم سحبت يدها وأخذت تصير أمامه بتلك الخطى المصيبة التي تسبق البكاء .. تميل قليلا ثم لحق بها . عندما حاذاه ، أمسك بيدها التي كانت مدلاة خارج العباءة وبحركة مدروسة جذبها نحو واجهة أحد المحال النسائية وأشار للمعروضات دون أن يقول شيئا ، أو يرى في واجهة المحل أى شيء .

مدت جدها وأخذت تحقق في اللا شيء الذى أشار له . اقتربت من واجهة المحل ومنه . عندما التصقت به ارتخت أصابعه المتشنجة وخففت الضغط على يدها . حطمتها قليلا دون أن تسمح لها عندما التقت كفاهما تماما ، شبكت أصابعها بين أصابعه بمعصية جسدت حجم خوفها واشتياقها . جذبت يده إلى قرب صدرها تجنبها تحت العباءة وهما يحذقان بمزيد من الفضول في ذلك اللا شيء الذى تعرضه واجهة المحل الذى تسمر أمامه .

بعد قليل أخذت خطاهما تنتقلان ببطء من واجهة لأخرى عبر شارع قابل « باتجاه البحر في حميمية وآلة غير أبهين بحركة السوق خلفهما .

الزحام يشد .. واليد تحضن اليد . هناك تحت الثرى قرب نبض القلب تحت العباءة وكلما ازدادت المتعة

قا تطلعت عيانه بها ، في فرح لا حد له ، عندما راما تقف في الجانب المقابل للممر ، على بعد خطوات منه . ولولا أنه استسلم للدهشة التي أخترست مشاعره لولعة ، لاندفع نحوها غير أبه بالناس ولا بالسوق .

تسمر مكانه ملجوبا ، تدفعه المناكب ، يد أن أفلتت من بين شفتيه لمة لم يقر على حبسها .

كانت تصير بتؤدة ، سافرة الوجه ، تحقق في معروضات المحال التجارية ، ذائلة عن نفسها ومنه ، عندما اخترقها اهته ، واستقرت في إثناء القلب ، لوت نحوه جيد غزال جال بفتة ، ولم يقر على الفرار . وضعت يدها على فمها لتحمس شهقة ارتدت لجولها ، وشكتها في خاضرتها بخناجر الخوف والذعر .

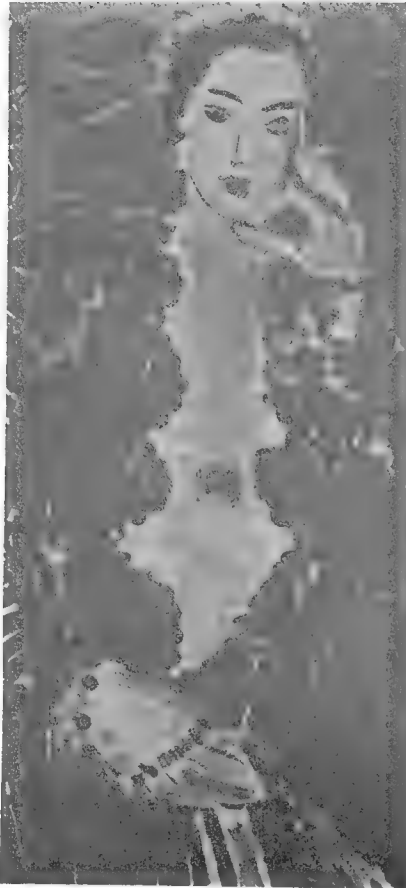
حنت قامتها — برودة فعل غلوية — وألقت النقاب على وجهها ، ثم انتصبت فارعة ، تحكم شد العباءة ، على جسد نحيل مسته رعدة برد خطى .

تلفتت بوجل ترقب المارة الذين كانوا يواصلون سيرهم غير أبهين ، ثم طوقته بعينين فرحتين ، لمح برؤيتهما رغم قفامة النقاب .

طوى دهشته ورغبة السوق في ارتداد جسده ، وتقدم إليها بخطى بطيئة حذرة ، قطع دهر الخطوات التي تفصل بينهما بملامح لا خوف فيها ولا فرح . كانت تعي جيدا أن الخوف وحده يمكن أن يفضح امرهما ، ويشتر عين السوق الفضولية ، فأتجهت إليه كأنها كانت تهجت عنه ، أو كأنها كانت معه قبل أن تقتلده في ذلك الزلم الضيق . ارتخت العباءة من على خصرها .

الفبار

عبد الله باشوئين



أرسلت الحال مزيداً من الضوء قبل
غروب الشمس ذلك اليوم الذي جمعها
بمحض الصدفة هذه المرة .

فاللذين من الدنيا كانوا . والدنيا
خلف ظهريهما تسير . تدفعهما الماكيب
أحياناً ، في حركتهما البطيئة الجانبية
التي لم يبقها سوى سيل السيارات
الجاري عند تقاطع شارع « قابل »
بشارع : « الملك عبد العزيز » .

سحب يدها من تحت العمامة ،
فأسلمت قيادتها له ، ترقبه يتقدمها
بخشى حذرة إلى أن أجبر السيارات
على الوقوف ، فقطعا شارع « الملك عبد
العزيز » شبه راكضين باتجاه الزلزال
الذي يلقي لبحره « الأكليس » من تحت
عصائر البيت الأهل . تجاوزا العمارات
بقوة واسترخاء ، بعد أن تركا زحام
السوق خلفهما ، يسيران باتجاه
رصيف البحر . الذي يكون في مثل تلك
اللحظة التي تسبق الغروب خالياً إلا
من بعض الصيادين (الأجانب)
الذين لا يشكلون خطراً بالنسبة لهما .

امتدت يدها بشكل عصبى ورفعت النقباب عن وجهها لا بفعل الشوق، لكن لشدة اختناقها من ركام ذلك الغبار الذى غطى مسام نقابها وكتم أنفاسها .

عندما رآته يحدق فيها بلهفة ابتسمت له بحتان وضغلت كفا بكفه . فتحت فمها لتقول شيئا ، غير أن صوتها تلاشى عبر الضجيج المردى الذى كانت تحدثه حركة القلابات والتروكتورات خلفهما .

كان الهدير يأتى من أقصى الساحة والغبار يثور عاليا باتجاه البحر ثم يعود ويهدم رويدا رويدا ويرتد بفعل تيار خفى يفضيها ، ويمضى نحو المدينة .

كانا ملتصقين .. الكف للكف والبرح امامهما تكاد تلامس صفحته طبقة الاسمنت والجرانيت التى يعيدها التيار من جديد .

في لحظة ما .

في حركتهما مما هما فيه . التفتا نحو المدينة . كان الغبار يتصاعد في تشكيلات غريبة ويكاد يحجب السماء فوق المصارات العالية .. العالية جدا ■

في الطرف القصى ، كانت « التروكتورات » تهدر ، جارية تلال الانقراض مثرة عواصف من السحب الرمادية التى يشكلها غبار الجمر والاسمنت .

تلال الانقراض تطو .. والغبار يطو .. ويطر .. ولا شيء يؤكد أن البحر خلف كل هذا سوى ذلك الضمير الوردى لقرص الشمس الذى كان يسقط في منتهاه .

صعد تلال الانقراض محاولا تجاوز الساحة والوصول إلى البحر . غير أنه كان يترى قليلا ليسند خطوها المتعثر خلال اندفاعه اليائس الأليم .

على قمة آخر تل بمحاذاة الماء ضغط ذراعها تحت إبطه يسندها وهما يتعثران بين الكوام الأجور والاسمنت وقطع الخشب والحديد المتناكل . على طرف ذلك الجزء الذى يشكل آخر ما تبقى من رصيف الاكليس . جلسا متهاكلين يستندان للانقراض التى طرقت عباستها وجعلت لونها يضمحل ، بينما انفجرت التلورات في لحم جسميهما بشكل أليم .

منذ تعلمها عن طريق اخته ، ولا مكان يلتقيان فيه سوى شارع « قابل » ينزلها لخواها كل خميس ، من سيارته في شارع الملك عبد العزيز ، بعد صلاة العصر بقليل ، ثم يعود ليلتقطها منه بصلواته المغرب . بعد أن تكون قد اشترت ما تحتاجه . كانت تجده هناك قرب بائع العصير . تمر امامه باتجاه البحر فيتبعها عبر الأتزة يشبك يده في يدها ويجتازان سلحة وقوف السيارات ويجلسان على اكليس الاسمنت الصلدة المتكلة التى سمى رصيف الضالطى في ذلك الموقع باسمها ، يقول لها ويقول له .. غير أن كليهما المروغين يقولان عنهما كل ما لا يمكن قوله .

توقفا فجأة ولم يكن يفصل بينهما وبين البحر ، سوى سلحة واقوف السيارات ، اخذا يحدقان في الساحة بدهشة واستغراب .

كانت قد تحولت إلى ورشة عمل كبيرة تغطيها تلال من انقراض البيوت التى دابت القلابات الكبيرة على جنبها من جهب لا يعلم إلا الله والقلنا بشكل متوار بطول الساحة وعرضها ، وتحجب البحر .





قصائد أخرى فى مديح السر

سحر

محمد بدوى

الماء الحميم

على حافة الأرض وردة الهسيس .
الخضار لصقنا والجنبنة القصيرة للشجرات تدفع الصغارى .
المراهق الريفى لا يركل الحيرة ولا النحلة الخشبية . خارج من
العنب المر ، يبحث عن جرة تكسره والظهرة تمسكها اليدان .
بسهولة تمسكها يداه .
ضوءه خفيف فى الأرض القديمة التى ما شقها النيل ؛ خفيف
ومرتج كقدمى ملاك .
الظهرة جزؤ ذاهل ؛ هدأة مسيجة بالصوت . وبعد لم يكن
الهدوم . كذا الوسائس نائمة بالذهول . الخراف الهزيلة رمت ما

يناسب الغياب . الخرافُ الهزيلةُ والنحل أيضاً . والجعرانُ
والسَيَّاحُ البوص والشوكَةُ الذهبية . كذا اليمامة العسلية
النظرات كلها رمت في ضلوعه ثمالتها .
لا كزائرٍ عابرٍ نأَمَ المراهقُ الوترى ففَرَّتْ كائناتُ الظلِّ من رثتيه ،
فلم يرَ الجنَّةَ الذهبيةَ الفخزينِ نصليَّةً شاهقةً تطلقُ في الفضاء
ظلمتها .

واحدة

في الأصل دائماً هناك ، حاملةٌ ترتطمش .
لزينتها هديلٌ وفي رائحة جسمها طيورٌ وآلهة . دونما رائحة الثوم
دونما كظة الغداء تنسلُ ساحبةً خلفها رائحة الطلع والشمع
القدري .
القبيلولة امرأةٌ صغيرةٌ وآلهة . هائجةٌ من حُمرة الخوف . على
ركبتيها قطعةٌ تموء وتخمضُ اللحم . إذن ترتخي الكفُّ عن العنق
قليلاً . يرتدى الوقتُ قميصها المصنوع من البقشيش ، ويتركها ،
هناك ، مغلوقةً لفهد الصبوة ، لا تُنَال .. لا تُتَال .
تفتحُ الشباك : زيقٌ من الضوء . أنفها ينفردُ في الفضاء القليل
القليل . حين يمرُّ سريعاً عينيهِ ، تبسُّمُ العينان ولا ينفرج الفم .
تفوص يده في شعره الترابي .
ترنُّدٌ إلى العتمة . تشعلُ سيجارةً سرقتها من أبيها
تحس رائحة اللحم مطبوخاً على التبخ .
يحترق التبخ . تحترق الرائحة .

الوردة لا تعنو لخرافتها

فراراً من البيادات ومشارط حكماء العادة ، رحنا نبحث عن كُراء .

يعشق رائحة اللحم المحترق .
تركنا خلقنا الشئ لم يُصَب ، نساءنا القسليات . القطن لم ننقّه
من دوده وأطعمه . كذا تركنا الزوايا ، ووشمنا ، وفوانيس
العمّة . فقط أخذنا بطاقتنا الشخصية والعائلية . وأماننا
للطيش الذي أجلسناه طويلاً .
كنا نحلم ونحن في هيئة مواكب الزفاف بالعسل الأبيض وتفتح
اليقظة ، بالناديل الدموية . حتى كدنا ننشق من الغلّة .
لم نجد الشمعة / وجدنا الرزنامة والتيس الأدرد
لم نجد غير أغاني مخلوطة وسماوات لا تصلح للهديل
كان الوقت يحزّ نهايات أغانيها ونهاياتنا البوص لا تدخلها
الجمرة .

يحیی الطاهر عبد الله

یحیی لم یکن صدیقی . لکنی بکیته باللوغة التي ادخرها لذرّاعي
لو قطعت . البرد كان أعظم حين لقيته يقف شوكة في الزور ،
نحيلاً وله سمّت المشبهين . شددنا مقعدين بما يناسب كثافة
الظل . الشرطي الذاهل عن نفسه ووردة الإدراك الهاجرة ارتطما
في رأسيها .

ظنني أن سواد عيوتنا لا يذهب سدى .
ولابدّ أنه كان يحينني . فورده تفتتح بعد لسة . لكن يحیی القرط
في مدح رموز الأحشاء ، فيما كنت أفضل هاجرة الشمس .
الشمس إذن جمعتنا والشمس لا تقنع بالدوران وحسب .
الشمس تنوء بعيب اليقظة . ويحيى وأنا ابنان لذلك الذي لن
يأتى أخيراً

أخالك . لكن مطايك

لركوبى لا تصلح

وحده الدم يكلهنا .

أخالك وذراعانا كلُّ ردفٍ لأخيه
كذا سواد المقلة لا ينتقل إلى الأنملة
ناميك عن روعة ما ينبت بين الكتفين
كنيتك ، لا تصلح لرجلٍ
لا يرفض الطعن في الظهر
كنيتك غواية

القلب للمدية غاويةً لغو ، إذن لا أتطاول للكاميرا مادام للشارع
سمت الكرنفال . يا من جاوزت الأربعين ولم ترسل . يا من نمت
في قرار الوجع وأولت يا من يتعثر في أحشائي ... أركل ما تظنه
فجيعة ، وأتبعنى .

العزلة

القلم يخلُصُ لغوايته / إذ تلتحم النيازك يجفل
الأنملة تنهيا للبصمة / تصاهرها الجلبة ، فتكف
العزلة ضد البرق

٢

هو هدوء القصف المشهود ، هذا الذي حطّم مراياه ،
وخلفه يرشح عزفاً أبيض كوصايا الموتى
معزولاً كي يحبس جنونه ، فنقر من أنامله الوثبة .
اللوعة تهرب من سيكيتته :

لا امرأة

لا شعبان

لا نيزك

فقط ، سجو البحر مضغوطاً على منضدته .

العزلة

تترك للضامر نظائره الطيبة .

قا

الأسطى عبده «الأيمسى»
جارنا ، ترك ابنه أسعد في
الدكان وسافر إلى العراق . كان أسعد
ولداً طويلاً أبيض ذا شعر مائل إلى
الاصفرار . كان في غيبة والده ، يأتى
بعد أن يخرج من المدرسة الإعدادية إلى
الدكان يفتحه ويطعم الصغرىين
الأخضرين المعلقين في قفص أعلى الباب
ثم يلق الدكان ولا نراه إلا والشمس في
صفار العصارى ، يفتح الدكان ويكتس
العتبة ثم يرش الماء ويأتى بالمقعد الزان

من الداخل ، يضعه أمام المحل ويجلس
في الطراوة يذاكر في كتابه . لم يكن في
الأمر إلى هذا الحين أى مشكلة ، ولاكننا
نتوقع أى شيء يخرج أسعداً عن هذا
المسار .

وفي يوم ، سمعنا في حارتنا - المحبة
للتهوريل - أن الولد أسعد ، بعد أن فتح
الدكان وكبس العتبة ، ورش الماء ، وجاء
بكتابه وجلس على الكرسي الزان وراح
يقرأ . حضر اثنان من مخبرى القسم
الذى يجاورنا وانتزعا الكتاب من يده

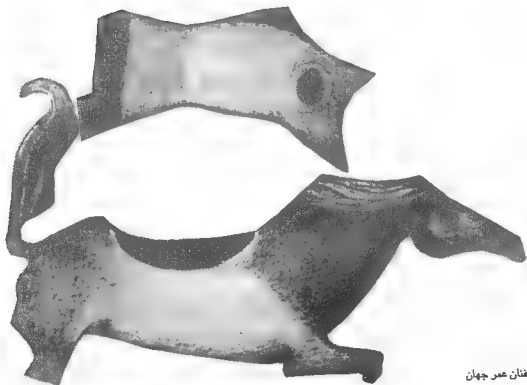
ذهب الولد أسعد أمامهما يتسائل عما
حدث فإذا بالخبر الذى اسمه مختار ،
الملقب بـ «الونش» يلكمه في بطنه ، وقبل
أن يفيق أسعد من تقوسه وتاروه ،
سقطت كف مختار على وجهه فأردت في
كومة واحدة .

اجتمعت حارتنا حول مخبرى
المباحث اللذين وقفوا لوهلة صامتين ،
يتصاعد من رأسيهما دخان أسود ،
وبين أقدامهما الولد أسعد يتن . فيما
بعد قال حماده البقال ، ابن عم حامد

ثلاث عصافير خضراء

قصة

أحمد زغلول الشيطى



عن لوحة للفنان عمر جهان



ماسح الإحذية وما جرى له إذ رأى
«الدسوقي» المخير داخلاً خارجاً إلى بيته
في الأوقات التي توجد فيها «زوية»
التمورجية زوجته لغير عذر شرعي . نهر
زيجته ، وقال للدسوقي إن زوية لم تعد
تعطي حقناً . لكن الدسوقي لم يمتنع .

فاشار «حسين مرجان» الكاتب العمومي
على حسن أن يصعد إلى المأمور ، يلتمس
له حذاه ويشكو الدسوقي . تداولت
حارثتا الأمر وأيدته بعد أن استشارت
«بصل» الذي يصعد بالطلبات بنفسه إلى
القسم وله دلال ، ومعرفة بالبسواطن .
وكان أن صعد حسن وباليته ما فعل .

قيل : استمع إليه المأمور ثم أمعن
النظر في حذاءه ونادى الدسوقي وعقله .
قيل : إنه علف الدسوقي وحسن
معاً .

قيل : إنه بصق في وجه البيبي ثم
نادى الوئش
والحق إن حارثتا لم تتيقن أبداً مما
قيل ، فقط ، راحت في هدأة الليل : في
الهزيع الأخير منه تستمع إلى صرخات
حسن البيبي ماسح الإحذية ويجعيره
يخترق القسم ، يهبط السلام ، يمسح
الإسفلت ، يتشبث بحيطان البيت ..
يسقط ، ويخطف وحارثتا حائرة هائجة

رخامة دكان حماده البقال ابن عم حامد
البقال ، وحول بتوك دكاكين الأويما
والنجارة .. يتساملون عما فعله الولد
أسعد ابن الأسطي عبده الأيمجي جارنا
الذي - لا وقتل الحال - سافر إلى
العراق . ويتفق ذهن حارثتا المله
بالمآسى عن أن الولد أسعد لابد فعل فعلة
ما . لكن حمادة البقال .. أعاد على
آذانهم ما يعرفونه أصلاً ، وهو أن الولد
أسعد خجول كالبنات ، وأنه لا يعرف
غير إطعام العصافير والمذاكرة وأنه
هادئ كوالده .

فوجدت حارثتا ، التي تكاكت ،
حوالي المغرب بالولد «حسين»ه التخزين
ابن الشهاوي بائع السمك في سوق
السمك الكبير ، يأتي جرياً ووجهه
مخطوف . قال وهو يطم رقبته لياخذ
إنفاسه . إنه صعد فوق سور القسم من
وراء بيتهم ويسمع أسعد وهو يصرخ
كلما سقطت عليه الخيزرانة ، ففرح أنه
ملق في الفلقة . قال ذلك ثم انطلق من
حيث جاء .

ازداد ذمول حارثتا ، وراحت تضرب
كفاً بكف ، ومع هبوط المساء وتساعد
رائحة البخور و«الشيش» من مقهى
«بصل» راح ذهن حارثتا يسبح بما فيه
من مصائب فذكرت «حسن البيبي»

البقال إن وجه الوئش كان يبدو كقطعة
خشب انتزع من أحنائها المسامير بعد
أن سوّدها الهباب . أما الآخر ، الذي
تراه حارثتا لأول مرة . فقد كان شاباً
يرتدى قميصاً وبطنولناً ويسرّخ شعره
على جانب مثل عبد الحليم حافظ . قال
حماده إنه أمين شرطة جديد في القسم .

سألت حارثتا وهي تحسب وقع
كلماتها «ما الحكاية يا مختار ؟» زجر
مختار مثل «رابوب» مسح الأخشاب ،
وانحنى على الولد أسعد قبض عليه من
قبة قميصه ! ووجه أسعد صار كورقة
بيضاء .

«ما الذي فعله أسعد يا حصول
مختار ؟»

من الرذاذ الخارج من فمه ، فهمت
حارثتا أن اليه ضابط المباحث يريد
الولد أسعد .

«وماذا فعل أسعد يا حاكمدار
مختار ؟»

لم يرد مختار . فقط ، أخذ في وجهه
وروجه حارثتا ، كعربة الزفت مشتعلة
النار ، والولد أسعد ميت في قبضته .

تكاكت حارثتا ، وهي دائماً
ما تتكاكأ - لا فرق بين الللمات
والمسرات - إلى مقهى «بصل» ، وإلى

القلب في الطرقات لا تدرى ماذا يمكنها أن تفعل .
وكان أن حمل مختار «الونش» حسن البيسي واللقاء كخرقة بالية أمام سلم القسم .

من يومها يحلوا لحسن أن يصطاد السمك وهو جالس على مقعد وسط التربة ، ولم تكف حارتنا - في كل مرة - عن إنقاذها من الفرق . كذلك صار يقف على بساب القسم يشتم المأمور والدسوقي ، ويشرح للسامعين بالتفاصيل الدقيقة ... كيف أنه ضاجع أميها بالأمس . وحارتنا عن بكرة أبيها تعلم أن حسن البيسي لم يعد يستطيع أن يضاجع نكته . إلى أن مل المأمور كله ، وأمر بترحيله إلى مستشفى الأمراض العقلية .

هكذا اجترت حارتنا نسرة من مصائبها وما كادت تقصها ، حتى جاء «بصل» من القسم بالخبر اليقين . قال : إن الولد أسعد ، منذ ثلاثة أيام . وهو يرش الماء أمام دكان والده الأسطى عبده الأحمى جارنا .. أصاب عربة البيه المباحث التي تصادف مرورها

ببعض الرزاذ . وأن البيه المباحث لم يشأ أن يعاقبه على هذه الفعلة التي قدّر أنها جاءت دون قصد .. لكن الذي أغضبه : أنه في اليومين التاليين ، كلما مر ، رأى الولد أسعد جالساً على الكرسي الزان وأضبعاً رجلاً على رجل كأنه مدير الأمن نفسه ، فقرر أن يعلمه الأدب .

مصممت حارتنا شفاعها ، وتحدثت عن الظلم الذي راح ضحيته الولد أسعد ، ولم يمر وقت طويل إلى أن جاء أسعد ماشياً على قدميه بلا مختار الونش . كان صامتاً ، وكان ينظر إلى الإسفلت كأنه يفحص عن شيء ما . لم يقل شيئاً لأهل حارتنا الذين التقوا حوله .

- ولا يهكم يا أسعد .

- بكزه تشوف فيه يوم .

- احنا قفلنا الدكان ، وأدى المفتاح

يا أسعد

لكن حارتنا أدركت - فيما بعد - أن أسعد كان في دنيا أخرى . قيل : فتح أسعد الدكان ، أطعم العصفورين ، وأخرج الكرسي الزان وجاء بـالكتاب

وجلس أمام الدكان يقرأ في كتابه على ضوء الللمبة الواهي ثم قام في وقت غير معلوم ومضى .

قيل : أخذ المفتاح من «الحناوي» قيصاي عزبة حنطر ، والمرشد في نفس الوقت . وذهب في سكة بيتهم .

وقيل : راحت حارتنا تنسل واحداً وراء الآخر إلى مداخل الأزقة حتى بقي أسعد الصامت وحده .

ما حدث هو أن أسعد اختفى .. لم تره حارتنا أبداً .. بقي الدكان مفتوحاً مضاء النور إلى الصباح . جاء أهله البعيدون مع الفجر يسألون عنه ولم يجده .

الشيء الغريب الذي لاحظته أهل حارتنا هو أن العصفورين الأخضرين في القفص ، اللذين اعتاد أطفال حارتنا اعتبارهما عصفوري جنة قد صارا ثلاثة عصفائر . لا يعرفون من أين ومتى جاء العصفور الثالث . وفي صباحات وأماس عديدة ، سمع صوت شقيقة كالآنين .. أنين طويل شجي في صباحات وأماس حارتنا ■



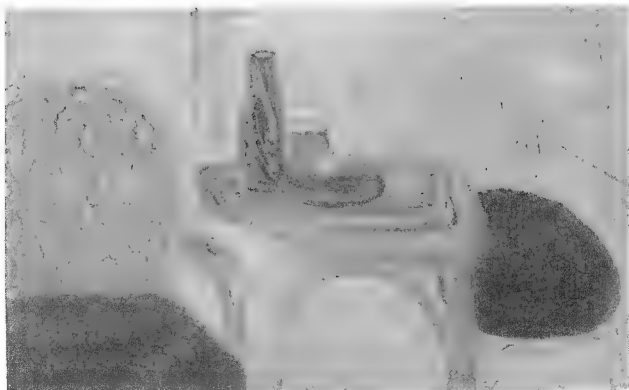


لحظة ليقظة الحلم

شعر

وليد منير

لوحة للفنانة راوية صادق



متى يستريحُ النَّعْبُ ؟

كبرتُ

وظَلْتُ نوافذها في دمِ الطفلِ تصطكُ

تشبهني ذكرياتي

وذاكرتي طَلَقُ

وحصانُ عجزُ

(صَوْبِي)

صَوْبُ

- أصيبى

(أصابتُ)

وحينئذ هذا الماءُ

واكتفتِ الرِّيحُ أنْ تمنى لصدائِها

وتنفّستِ الأيكةُ الظلَّ

هل ضَمِكْتَ أنْ أتاها نبيُّ يُبَشِّرُ بينَ يديها

بنسيانِ أيامه

ويضمُّ اسمها لسحابِ الرموزِ ؟

متى لانهبُ

يداي مُخَرِّجانِ

وما الفصنُ إلا صدَى للتلامسِ

ما الروحُ إلا ندى

يتحدَّرُ فوق زجاجِ الحياةِ

ولكن لى رغبَةُ

تتشكَّلُ في نُطفَةٍ

ثم تنمو معي

فإذا أَصْبَحَتْ عَلَقاً

ثم صارت إلى مضغة

ثم سوَّيْتُها في إناءِ الحقيقةِ

واخترتُ هذا الكساءَ

أشربتُ إلى ما بها من كنوزِ

ورأيتُ الذى قد رأيتُ

ولم تبتعدُ عن هواك

ولم تقتربِ

لا بد أنها هناك

وأنها ترى

ولا ترى

وإن شيئاً ما

هو الموتُ

أو الخوفُ

أو الرضا

أو الخُسرانُ

يحولُ دون أنْ نضى شمعدانها

وهذه التى اسمها السعادة

لا بد أنها سماء ذات ألوانِ

ان شعوبَ النحل اتخذت منه بيوتاً
ولذا يتخلى عن رغبته في الحب
ويموت وحيداً
لا يكسب أو يخسر

أو ..
كل انتصار جنازة
وكل اثنائية مركب
يتأرجح في موجة القاع
لو انكم فرحون بما فاتكم
نادمون على ما أتاكم
ولو ان بين هوائى
واجنحتى

ساعة من عتاب
لكنت حياتى مقدسة
إن اسلمتى لم تعد لى
تكسرت في خوفها
فتكس في حناؤى اليتامى
غرام الارامل
يأس الصعاليك
ثم انتهيت إلى سُدرة في السراب
كل املنا حجر في متاهة
كل احلامنا نيزك يتفحم بعد السقوط

وذات رَجَع
تحفها كواكب
وتختفى بها مياه نبع
لا بد أنها كمان
تحمله الملائكة
وتعزب الموسيقى

البستانى من اتحدت عيناه بانفاس الشوكية
لا بغيار الورد
ومن اعتذرت قديماه إلى البستان
لان خطاياه خطى
البستانى هو الخياط
يقص الحكمة من تهديدات الورقة
ويقصّلها لصلاة الغيبة
البستانى غريب عن فمه
فالقبلة مرآة لجسد
والجسد انسّل إلى رائحة تسرى في الحب
ما الحب ؟
فاكبه ناضجة أم معطوبة ؟
تنور أم ظلمة ؟
البستانى حكيم
وفضيلته ان اناشيد رؤاة
اعلى من هاتيك الاغصان

الجداول تبقى

ولكنكم تحملون مواعيدكم

وتشيخون

ثم تموتون

لا تسألون لِمَ الكلمات الكثيرة تعنى قليلاً

لِمَ الموت يعصفُ بالحبِّ

او لِمَ لا يجد الناسُ جَوْفَرَهُمْ؟

هكذا تعبرون

ثم ينقطع الجسرُ حتى الأبد

بين ترنيمة الله فيكم

وقيثار أشواقكم . ■



ثلاث قصائد

شعر

أسامة الفزولي

للغنان ربحا عبد السلام



لا هايشحك الموت عليك
ولا هايشتصغرك
تلقاه في وسط الساحة
مستظرك :

ساكن

مديد

كأنه ضل جوامع الخلقا

كأنه ضل مكاتب الثورة

إكسر عينيه بعينيك الخائفة

بقلبك الباكي شديد

وف لحظة تسوى عمر

كن ما تريد

إلى عبد الرحمن الأبنودي : كمالة كلام

في أول الكوريدور .

حسين الصوفى ، في آخر الكوريدور .

حسين البهلوان .

أنا أسير الاسم والعنوان

لكن برا اسمى ،

ورا رسمى ،

عصفور ببسال نفسى عن نفسى .

من أول الكوريدور .

لاخر الكوريدور .

من بهلوانيات حسين الصوفى ،

لأ تجليات حسين البهلوان . ■

الفرد

عرفنا فرض الأرض جيل ورجيل

الأرض ما يرويها غير النيل

النيل مراده عروسة بكريه

ندرت لك يا عروسة ذهبية

ندرت للذهبية من صلبى

صمى بحار

ندرت لابنى دار

الدَفءُ المنبعثُ من الجلودِ المحتكةِ ،
يصعدُ زفيراً على زجاجِ الصباحِ
يُسلمُ كلَّ قيادةَ
إلى أخيه غيرِ المرئى
ويدفنُ عينيه في الكلا المجزة

الخُضرة ..

الحقيقة الوحيدة الجديدة بالبحث
ماذا لو لم يكن اليومُ
سلسلةً من الاستراحاتِ
بين فتراتٍ متتاليةٍ
•
هناك في أسفلِ الجبلِ

حيث يسقطُ نَظَرُ المراقبِ
على سجادةِ حَيَّةٍ
تَحدثُ المعجزةُ دونَ مقدماتٍ
ليتحوَّلَ أكلُ العشبِ
إلى كاسِ لَحْمٍ
بينما يتقلَّبُ الاقراءُ آمنين

كمطرٍ غزيرٍ على النافذةِ
تتسعُ الجمجمةُ للأجدادِ :
« الأركيوبتركس »
ذو المخالبِ بالجناحين ،
الوحش الطافيُّ :
ينتهى زئيره المفوظُ على الأحجار

قطيع أيام بيضاء

شعر

كريم عبد السلام

إلى الأنا الأعظم ،

الماضى على رجليه الخلفيتين

مستنداً على ذيله القوى

ليمارس القفزة المميّنة

كلمية مفضلة

« التيرادوكسيل »

نتاج التمساح والخفاشة

« البرنتوصور »

الراعد

صاحب الرأس الصغيرة

والعينين المثلثتين بالبياض

الزاحف الاكبر

الذى لايزال سرا

كل ما وهبنا لنا

اثار اقدام

وقفت الشهوة على قوائمها الأربع

وتمطت العضلات

سواد العينين

تحول للأصفر المضيء

الرعب راع

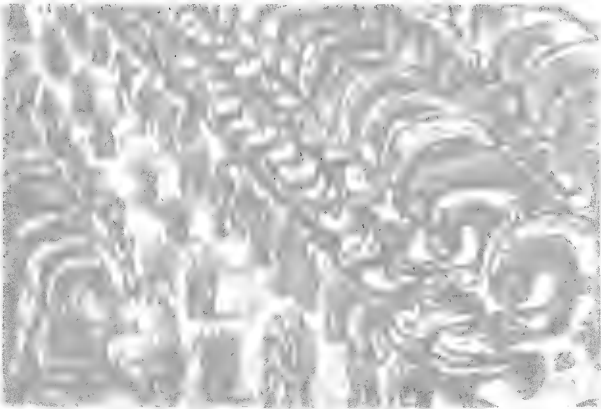
يسيطر على الحلم

بقبضتين تشبهان الطاحونة

في أحيان أخرى

يدفع القرون نحو الاشتباك

للننان لشمى عطشى



كنوع من الهذب ،
أو طلب الرحمة

بعد أن ينقشع الغبار
بعض القطيع تتبقى
لاهة متعبة

داستها الأقدام الضرية ،
تبحث رؤوسها
في جميع الاتجاهات

•

اصوات الكثيرين غير مسموعة
لأن الوحدة لا تشبه الاقويى ،
ومهاجئ النسيان

تسلط في الماء عندما تبحث عنها
لأن الألم يُجرى
لفعله في قتلك

والضوايح في المكان الخطأ

ما الذي تضيفه « لخيال ماته »

إذا لم تُنفخ فيه الروح !

لم يُقدَّ يحمل الهواء خطراً
بعد أن استخرج القطيع
إلى مصيَّته

ظل العدو هدفاً

تتوَّاه الأضلاّت

إلى أن اصطدمت القرون

بصراب حقيقى من الأسلاك

لم يذكر القائمون

كيف اشتمل الصراع بين الظلال
أو

عادة الدوران حول النفس
لدرجة الإنهاك

النَّسْلُ الذى بدأ أكثر شحماً
من أبائِهِ

لم يكن يرى الأسلاك الدقيقة
كالخيوط

أو فرَّح الحُرَّاس

•

كُسرَتْ ساقى في فرار سالفٍ
واستولت على جسدئ الحُمى
لذا

فلم اُقدِر على اللحاقِ

الطبولُ تُدقُّ في غلظةٍ

والطلقاتُ تسيلُ

دونَ فزعٍ ينتابُ إحداها

لقد سقط الدليلُ منكفئاً

على حطْمِهِ

في الربيعِ :

لن تشرقِ المناطحاتُ

التي تسبقُ تدلُّلَ الإناثِ ،

المفوق عن الصغار

تأخَّرَ أيضاً

وَالنَّاسُ الْمُتَحَفِّزُونَ يَشْقُونَ طَرِيقَهُ
كَمَا فِي الْحَلَمِ
بَيْنَمَا تَهْرَبُ الرُّوحُ

هَامَجَتِ الذَّنَابُ فِي الْمَكَانِ لَيْلًا
فَالْتَجَأُوا لَمْ يَتْرَكُوا
غَيْرَ بَقْعِ الدِّمَاءِ الْكَبِيرَةِ ■



متواليات لحظية

شعر

وفاء وجدي

للغنان محمد عبلة



لحظةً ماجنة ..

فوق تل الرماد الذي في الصدور

لا تسأل عن سكون التوهُج

في لحظة راعية ..

تحت هذا الرماد انفجار التمرد والعشق ..

تحت هذا الرماد استعار اليقين مع الشك

تحت هذا الرماد أنا ..

فانتبه .

خلوة العاشقين

تنتثر العشق زهوراً ..

تقهقر الشعر سطوراً

بينما ثالث يرحس اللحظة نرفاً

بين إبهام كف وسبابة

ترقد الليمونة الصفراء بعد الغصن

يخرقها الجفاف

أي كف أهدت الزهرة عُرْفاً ۝

واستدارت ..

تغمص الليمون فوق الجرح

لا تدرى ..

لعل الجرح لا يشفيه زهر أو يماء ..

بل لعل الجرح صار صديده

لحناً وعُرْفاً

لم تعد كل الحطايا تقبل الصلح

وما عادت رياح الحزن تغدو بأسماء للعاشقين

تتصدى لاضطرابات الجنون

كلنا في حفرة الوقت ننادى .. تستغيث ..

كلما ازددنا صراعاً

تضيق الحفرة اعظم ..

يضيح الزدّم على الهامات أرفع ..

كلما ازددنا سعاراً للحياة

كلما أوقل فينا البعد عنها

ومضينا ننفض الكفن من لاشء فينا

واستدرنا راجلين .

نبا تكثبه أنت على ظهر شكوكي

يتلوى في تغاريح سلوكي

كلما أقفلت بابي

جاعني من غيب الباب رياح

تفتح الجمر لإشعال حريقي

بينما صمتك يغزل أكأ شق حروقي

لا تسأل بعد عن الصمت ولا عن

ضغبت تيار برقي ..

لم تعد تجمعن اللحظة ..

مهلاً ..

فانا قرنت أن

أضحي فحدي

في طريق

الخنادق

شعر

على عفيفي



جاء مستوطننا في غيم طفولته

وبكى

عندما وضع العصافير - عن جهل - تحت إناء

الفخار

فماتت واحدة

عليه أن يحمل أيامه

ليل

نهار

ليل

نهار

كان يجتاز حواجزه .. واحدا .. واحد

فتبتعد البدايات

وتبتعد النهايات

للخنادق من تراب الضوء نافلة

ولها الغمام

ولها السماوات العلا

وعلى الخنادق ما تنزه من سلام

للخنادق سلّمان

سلم يهبط الوقت عليه

وسلم ترقى عليه الروح

في الخنادق شعلتان

شعلة لتضيء ذاكرة

وشعلة تشرق في الروح

لما يلتقى الجيشان

في الخنادق تنتقى الأعضاء في الوقت المتخندق

تقرغ نبضها الحى الصبور إلى مسام الرمل

في الخنادق يترك العشاق أشياءهم الثمينة

أسماء على الحوائط

وزوايا قلوبهم المضيئة

همس أناملهم

العيون كانت دبابات تهوى التصويب

على كثر الروح

وعلى رسائل المحبين

اللغات ألغام تصرع جاملها

والمجازات لم تفلح في سد الفراغات بين القلوب

فكانت هناك الخنادق

هكذا غادروها

بعد أن عينوا اغنياتهم حارساً عليها

لم تكن السماء أبعد من عينيك

ولا كان الزمان غير المسافة بين لهفتي ويديك

كلما ابتعدتِ تكشفتِ السماوات

وعرفت أن أحصنتي أن لها أن تركض في

القيم

في كل مرة تطفئين قناديل مرافقك

تبحرُ بوصلَةُ القلبِ في التيه

كلما أشحت عن قرايين الورد

تهتز السماوات

وأيمم على وجهي

كلما نطقت باسمي

أوجد

لم أكن في انتظار مدرعاتك

عندما أمرت بالانسحاب

فاشتعلت الورد التي حملتها

ووقفت في خندق المتروكين

نمت الأقدام وأورقت الروح

الاتصالات كانت مقطوعة

بين الخنادق وسواها

ولم يكن هناك غير الوقت

على هيئة رخام بارد

كانت البلادُ أقواسَ نصرٍ قادم

والأناشيد كانت تزهر مع القطن

بروقاً في قلوب الأطفال المتعطشين للأماجد

الأدعية كانت حماسية والأحلام

إلا أن الهزيمة كانت من نصيب من صدقوا

أناشيدهم



مكتبة

- ٢١٢ عن الثقافة المضادة ومنهج التأويل المعاكس ،
 مهدي بندقي . ٢٢٠ حول الجنس والفكر والوجود ،
 محمد علي أبو الوفا . ٢٢٥ عن الفرعونية والعروبة
 وأشياء أخرى سخيقة ، سعد القرش . ٢٢٨ تعقيب على
 لويس عوض هذا الفرعوني ، صلاح الدين محسن . ٢٢٢
 حول مصطلح الأدب النوبي ، حجاج حسن ادول . ٢٢٦
 بليغ حمدي : المؤهبة وحدها لا تكفي ، سهير
 عبدالفتاح . ٢٢٩ نصر حامد أبو زيد ، عبلة الرويني .

ف ليست كل معرفة علماً . فالمعرفة أقدم وأعم من العلم الذى يعرفه لالاند Lalande فى قاموسه بأنه « مجموعة معارف تتميز بالوحدة ولا تستند إلى الفروق الفردية أو الانواع الشخصية » فالعلم بهذا المعنى قوامه طريقته ومنهجه بصرف النظر عن موضوعه ، فالطريقة العلمية Scientific method تقوم على جمع المعلومات ووضع الفرضيات واختبارها واستخلاص القوانين وتطبيقها . بينما يكون العلم مقصوداً على من « يتعلم » ويدرس القوانين الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من فروع العلم المختلفة فإن « المعرفة بالمعنى الواسع للكلمة Cognition أمر ميسور للجميع علماء وغير علماء . إنها تتبدى فى اقتراب المدرك بأية درجة من الشيء المدرك والظن بأن هذا الاقتراب يحقق له امتلاك الشيء . يعرف الطفل - بالفريزة أو بالتجربة - أن المرأة التى تسهر عليه وترضعه لابد وأن تكون ملكاً له فيسميها أمه ويطلق عليها أول الأسماء الدالة على الملكية : ماما أو Mere Mother أو Mutter وهكذا . وتعريف الأقوام البدائية أن النجوم تظهر وتختفى وتلمع وتنطفئ فيربطون بينها وبين أقدارهم فى الحياة ، ويعرفون أن الحياة يتلوها الموت فيتخيلون عالماً آخر يذهب إليه الأموات . ويعرف حكامهم أن الوجود موجود فيستنتجون أنه وجد لعة ويفتخرون له موجدًا ويتصورون وراء الملموس فيه ميداً متعاليًا - Transcendental ولكن يمكن إدراكه بالإيمان الغيبى وهكذا يتأسس صرح المعرفة الميتافيزيقية ويتنامى يوماً بعد يوم .

كل البشر يعرفون (بهذا المعنى الديكارتي / الكانطى) فى حدود قدراتهم

العقلية وفى حدود تجاربهم الحسية وما يمكن أن يستخلصوه منها فى هيئة تصورات ذهنية Conceptions ، ولكن كم منهم « يعلم » على وجه الدقة من أى العناصر والجزيئات تتكون الخلية الحية أو ذرة الماء ؟ وكَم منهم يستطيع أن يستخلص القوانين الميكانيكية التى تنطلق بها السيارة أو تطير الطائرة ؟ وكَم منهم يمكنه أن يشرح لأطفاله مراحل المسيرة التاريخية التى تكونت عبرها الطبقات الاجتماعية والتى بنتائجها صاروا هم أبناء لعامل ذى أجر محدود وصار غيرهم أبناء لصاحب مصنع أو ورشة لمعار ؟ وهل يستطيع واعظ المسجد (أو الكنيسة) الذى يعد فى فطر سامعيه « عارفاً » ، لكل شيء أن يشرح لهم العوامل المعقدة الداخلة فى تحديد سعر الدولار والاسترلينى والجنيه - هذا السعر الذى يتغير باستمرار - ما لم يكن قد درس الانحدار وليس الدين فحسب ؟

يمكن للأقوام أن يعيشوا بنس المعرفة التى عاش عليها آبائهم وأجدادهم (قبائل الهندو الحمر مثلاً) ولكنهم بدون العلم يتعرضون لاشك للإبادة من قبل الآخرين الذين تعلموا كيف ينتجون الرصاص والمدفع ... إلخ .

إننتاج معرفة علمية بالكون والحياة ، بالاجتمع والفرد رهين بامتلاك أدوات Implements هى ذاتها نتاج معرفة علمية سابقة . ومن العبث العاث أن تمتنع أمة عن استخدام أدوات الإنتاج مادية كانت أو ذهنية بحجة أنها لم تصنع فى بلادها . نعم ربما كان استيراد السلع والبضائع الضرورية مدعاة للجلل الوطنى ، لكن استيراد المصنع والآلة الصانعة شيء آخر قريباً

عن الثقافة المضادة ومنهج التأويل الماركسي مهدى بندق

النفاقية من خلاله ، ونصحح في نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربي ونغني عنها التبعية ، (٧)

ذلك هو « التآويل » الذي ينبض بقلب ثقافتنا العربية والإسلامية ، دعانا إليه القرآن الكريم ويتوسع المعزلة فيه ، ولم ترفضه الأشاعرة بالكلية ، واستعاره علماء اللغة كالخليل وسيبويه وابن جرير الطبري وعبد القاهر الجرجاني ونقله إلى المستوى الفلسفي الوليد أحمد بن رشد ، ولكن لما كانت كل دعوى Thesis تستدعي نقيضها بتأثير تناقض المصالح الاجتماعية والسياسية بل والأهواء الشخصية أحيانا فبرز « التآويل » استدعى في تراثنا آلية مناقضة هي « التآويل للمصاك » فما هو هذا التآويل المعاكس ؟ ما سماته ؟ وما نتائجه وكيف كانت آثاره السالبة على مسار ثقافتنا بعامه ؟

يمكننا أن نتعرف على « ما صدق » هذا المفهوم إذا رصدنا كل الحيل اللغوية والمنطقية (السوفسطائية) كإهدار السياق [كما في رفع شعار الحاكمية كـ بالمعنى السياسي استنادا إلى آيات تتحدث عن واقعة معينة هي طلب يهود المدينة تحكيم النبي صلى الله عليه وسلم في خلاف جرى بينهم]

وكالتفكيك هي العلة الغرضية Teleology بيراجماتية فظة [مثل اعتبار العلمانية إيجادا تحقيقا لغرض سياسي مسبق هدفه استبعاد القوى التقدمية من التأثير في الناس وقصر هذا التأثير على رجال الدين] وكذلك مع صاحب النص المقدس لغرض الدلالة الموثوقة على الآخرين فرضا . وهو ما يمكن اعتباره إحصالا لقياس على



محمد عبده

الدراسة أن تكون «دالا» على مدلول يكشف عن علاقة المصالح بالمعارف في حياتنا الثقافية جميعا فنتمكن من فز الثقافة الأصلية عن الأخرى المضادة . يقول عبد القاهر الجرجاني في تعريفه للمعنى ومعنى المعنى إنك :

« تعنى بالمعنى : المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى : أن تتعقل من اللفظ معنى ثم يفهم بك ذلك المعنى إلى معنى آخر » (٨)

ويقينا أن عبد القاهر إنما قصد — بجانب استكناه طبيعة الكناية اللغوية — أن يكرس مبدأ « التآويل » الذي سيسمح في عصرنا الحال علما من علوم اللغويات قائما بذاته يطلق عليه اسم الهرمنيوطيقا Hermeneutics فالتآويل إذن آلية ذهنية عملها المعاونة على فهم النص على مفزاة الذي قصد إليه لا على مجرد المعنى السطحي البادئ للوهلة الأولى . وهو دعوة للعقل لكي يقوم بفك الارتباط بين الدلالة اللغوية والدلالة الوجودية التالية لها كما يقول عبد القاهر . أو هو دال من دوال علم السيميولوجيا يمكننا . حين نستخدمه أن « نعيد اكتشاف ذاتنا

كان هو أول الطريق الذي يفهم إلى الاستفتاء ، ويصح هذا القول أكثر فيما يتعلق بطلب أدوات المعرفة العلمية ، فالمصانع والآلات إنما قامت على « إدراك » لقوانين المادة ولعل أشرف أنواع الاستيراد هو ذلك النوع الذي يجب إلى أمة متخلفة وسائل إنتاج المعرفة العلمية فيها وحدها يكون الغناء مستقبلا .

وهما ميتافيزيقيتان خطيران يعومان بلا شك انطلاق العقل العربي إلى مرحلة الإنتاج العلمي للمعرفة . أولهما اعتبار مفهوم الثقافة القومية مفهوما مطلقا يقوم على ركائز ثابتة لا يتغير الشكر في دوام ثباتها بينما يؤكد الواقع وقانون الجدول Dialectic أن هذه الثقافة — مثلها مثل غيرها — إنما تستدعي نقيضها : « الثقافة ضد » من داخلها (وحتى دين أن تتعرض لغزو ثقافي خارجي كما يحلو للبعض أن يريد هذا التعبير غير العلمي) بحكم قانون الكون والفساد .

وأما الوهم الميتافيزيقي الثاني فيتمثل في افتراضنا ثبات المنظور Pre-spectve الذي نطل به على أنفسنا وعلى غيرنا من خلاله ، الأمر الذي يؤدي بنا إلى اصطناع آلية (اسميها التآويل المعاكس) تساعدنا على احتمال ما لا يتفق في الواقع المعاش مع نظرتنا الثابتة لأنفسنا وللعالم .

وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل وفحص هذين الوهمين الميتافيزيقيين بغية الخلاص من تأثيرهما الضار والمائق لتطور الثقافة الأصلية . فإذا جاز لنا أن نستعير بعض مصطلحات علم الدلالة Semantics فإننا نزع لهذه

القياس ، أى الحكم على الأصل
(الله) بالفرع (الإنسان)^(٣) .

وتعانى ثقافتنا — منذ أمد طويل —
من هذه العناصر تحديدًا . فأصحاب
التفسير التقليدية قد كرسوا رفض مبدأ
« التأويل » للآيات المتشابهات
لا لحساب ظاهر النص فحسب بل
لحساب التأويل المعاكس .. ذلك أنه
ما دامت الآيات المتشابهات لا يعلم
تأويلهن إلا الله فلا مناص من إقرار
الناس بالعجز عن فهم أغلب آيات
الكتاب الحكيم ! ويعد هذا إهدارا
لسياق الآية الكريمة ضمن كتاب أنزل
للناس ليتدبروا معانيه لا ليحولوه إلى
أيقونة أو ينظروا إليه نظرتهم إلى
الأحاجى والأغراض التى تعلو مستوى
عقولهم . وفى هذا أيضا تركيز برامجاتى
على علة غائية هي فصل الدين عن الدنيا
وحصره فى نطاق الشعائر والعبادات
وحتى لا يكون وسيلة للتغيير (وذلك كله
لصالح الأوضاع السياسية القائمة)
وأخيرا يعد هذا التفسير بمثابة ادعاء
بأن الله — حاشاه — يخاطب بكلامه من
لا يرتفعون بحكم طبيعتهم القاصرة إلى
مستوى هذا الكلام ! وهذا عبث تنزه الله
وتعالى عنه . لكن رُفِّم التسامى مع
صاحب النص هو الذى يصور لهذا
المفسر العايب أن صاحب النص مثله
يقول مالا يفهم .

ونستطيع أن نرصد النتائج السلبية
الخطيرة للتأويل المعاكس إذا ما تابعنا
تحليل آليات التفسير التقليدى لنفس
الآية « وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون فى العلم يقولون أمانا به كل
من عند ربنا وما يذكر إلا أولو
الالباب »^(٤) فالآية الكريمة ذاتها توضح
أن الكتاب للنزل يحتوى على صنفين :
محكم ومتشابه . ويتنقد الآية الذين فى

قلوبهم زيغ لأنهم لا يتبعون إلا
ما تشابه يفرض إحداث الفتنة
أو بغرض تأويله ليتسق مع أهوائهم
كان يؤول شارب الخمر مثلا معنى
الخمر إلى نقيع العنب المتخمرون غيره
ليصبح لنفسه شرب الشمعاني ! ويؤدى
هذا « التأويل المعاكس » ذو العلة
الغائية البراجماتية إلى نقيض غرض
الشارح الذى يتقصد جلاء الفؤاد
واستقارة العقل ونزع أى خمار (أى
غشاء) عنه . فالتأويل الصحيح يؤدى
إلى تحرير كل ما يسكر وما يذهب
باللب ، والتأويل المعاكس يفتح الباب
أمام مزيد من أنواع الخمر . فكيف
إنذن ذهب المفسرون التقليديون إلى
وضع ذوى الالباب فى نفس قفس
الانتماء الذى يقف فيه طالبو الفتنة
وأصحاب الهوى وكان أولى الالباب
مقصودون أيضا بالنقد فى الآية ؟ كيف
ذهب التفسير التقليدى إلى ذلك مع أن
المدال السيمى ذاته فى المصنف
العثماني قد خلا من علامة التوقيف بعد
لفظ الجلالة ؟ ولماذا أمر هذا التفسير
على أن (الراسخون فى العلم) مستأنف
على الابتداء وليس معطوفاً على لفظ
الجلالة ؟

إن الإجابة على ذلك السؤال توازى
رصد التهميش الذى أجرى على الفكر
الاعتزالي إبعاداً للجمهور عن التأثير
بفرقة المعتزلة العقلية وأصرف الناس
عن البحث فى معنى المعنى أى
« التأويل » بحثاً عن المفزى ، وحتى
ينتشر — بهذا الانصراف — الكسل
الذهنى ، ولكى تعم روح الاستكانة
ولتسود الرهبة النفوس ولينظف
المحكومون خاضعين لقياصرة أمية
وبنى العباس والفاطميين والعثمانيين
إلخ .. وبذلك تستقر أوضاع المجتمع

سياسيا واقتصاديا لصالح الطبقات
الحاكمة (أو السامية) التى تشمل
برعايتها المفسر التقليدى مقابل أن يرمى
لها مصالحها على المستوى الثقافى
يقدرته على التأثير فى الجمهور بحيث
تتكون كتلة سيكولوجية عامة تضغط على
الفرد فيشعر أمامها بالضيق ما لم
يلتحق بها ويتبنى موقلاتها .



من خلال فحص إمبريقى محدود
قام كاتب هذه السطور باستخلاص
مقطعين من نصين معاصرين
(موضوعهما واحد هو الحضارة)
ليكونا مناطا لاختبار ما وصلت إليه آلية
« التأويل المعاكس » بحسبانها وسيلة
إنتاج معرفة « لا علمية » فى واقع مرتد
ثقافيا ، وحصاداً فكريا لمناخ يتربى فيه
الشباب على تغليب الذاتى مقابل خفض
الموضوعى إلى أقصى حد ممكن . فاما
النص الأول (وإن تذكر اسم كاتبه إلا أن
هامش الدراسة عن مقصد سيدركه
الليب) فيقول :

« من المعروف أن حوار الحضارات
تقليد ثقافى قديم تمت ممارسته فى عصور
السلم وفى أوقات الحرب على السواء .
ولعل أبلغ دليل على ذلك الحوار
الحضارى العميق الذى دار بين
الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية
المسيحية فى عصر العرب الصليبية
وما أعقبها . فبالرغم من الحرب الدامية
التي استمرت بين العرب والصليبيين
سنوات طويلة إلا أن الحوار الحضارى
بدا وتعمق أثناء هذه الفترة وأخذ كل
طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب
الأخر يحدثت تحولات — بدرجة
صغيرة أو كبيرة — لدى كل
طرف »^(٥)

وأما النص الثانى (ولن تذكر اسم كاتبه كذلك إلا فى الهامش لذات السبب) فإنه يقول :

« وإذا كان الإسلام كثقافة وحضارة قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة يشكل الوعاء القيمي والسلوكي للمجتمعات العربية فضلاً عن أنه دين الغالبية الساحقة من العرب المعاصرين فإن الوجدان العربى العام يستحيل إلا أن يكون مسلماً أياً كانت العقيدة الإيمانية للعربى المعاصر » (١)

قام كاتب هذه السطور بتفريغ النصين كلا فى ورقة مستقلة ثم اختار عشرة من أصدقائه وأقربيه ومعارفه بينهم الطبيب والمهندس والمحاسبه المدرس مطالباً إياهم بتحديد هوية كل كاتب . وكانت النتيجة المذهلة أن الجميع وبغير استثناء قالوا إن كاتب النص الأول مسيحى والكاتب الثانى مسلم !

هنا تبرز ملاحظتان أولاهما أن العشرة المستطلع رأيهم قد حملوا المقصود بالهوية على محمل واحد هو « الديانة » ولم تخطر ببال أحد منهم العقيدة السياسية أو المذهب الفكرى أو الاتجاه الفلسفى أو التحدد الطبقي أو حتى نوعية الانتماء الثقافي (وطنى - قومى - أممى - استشرائى ...) وفى فهم الدلالة على هذا النحو بالذات يكمن الخطأ . فالقراء يجيز فى حديثه عن الدلالة أن يضاف الاسم إلى نفسه إذا اختلف اللفظان مثل « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ومثل « إن هذا لهرق البقين » فالوريد هو الحبل والبقين هو الحق ، لكن أن تلحق الهوية بالدين إلحاق إضافة فهذا خطأ لغوى وارتباك دلالى . لا يستطيع أحد أن يقول « أنا المسلم » أو « هو



اليهودى » بل يقول : أنا مسلم وهو يهودى . مثل هذا الخطأ اللغوى والعجز عن اكتشاف دلالاته المركبة والمرتبكة سنستولان بالدرجة الأولى عن تعاطف كثير من العامة مع الذين يطلقون على مؤسساتهم التجارية أو المالية اسماء الإسلام . مع أن الإسلام لا يتطابق فى هويته بالطبع مع مؤسسة تجارية أو بنك معين أو زى مخصوص . الإسلام مبادئه روحية سامية وثابتة تنطوي على هذه التغيرات ولقد كان الإسلام موجوداً قبل تأسيس شركات توزيع الأموال والبضوك المسماة بالإسلامية وسيظل موجوداً بعد أن تمضى - هو إذن ليس هوية لها ولا هى مطابقة لماهية . والقاتل « أنا المسلم » ينفي عن غيره صفة الإسلام فكأنه قال : « أنا المسلم والمسكوت عنه فى قلبى أن غيرى لا يكون مسلماً إلا إذا تطابق معى تماماً . وليس هذا الخطاب Dis- course (الذى هو الغال والمسكوت عنه معاً) سوى الصورة المثلى لإلغاء الآخر/ المختلف ومحوه محواً ويبلغ التناقض منتهاه حين يكون صاحب الخطاب هذا ملتزماً بالدعوة للإسلام إذن فلن تكون الدعوة ؟ للآخر الذى تم إلغاؤه ومحوه مقدماً ؟! أم إلى الذات التى هى نفسها الإسلام ؟!

فكيف وصلت أمور ثقافتنا الإسلامية إلى هذا الحد من التمرركز Ethnocentr على الذات -ism اسم ذلك الذى تعجز بسببه الأمة عن إدراك إسهامات غيرها من الأمم فى الإنتاج الثقافى والمضارى فيقيدها ذلك العجز (مع اعتمادها على هذه الأمم الأخرى مادياً) إلى شعور عميق من الإعجاب المكبوت والكراهية العلنية والرغبة اليائسة فى قهر ولذلال هؤلاء المتقوين المغاييرين ؟ وإلام تصل بالأمة هذه الشاعر المازمية المصحوبة بالعجز إلا إلى حالة التدمير الذاتى ؟ ولا يعنى هذا أن ثقافتنا قد رفعت راية الاستسلام للثقافة الضد تلك التى لن تهدأ حتى تعيدنا إلى حياة البدائية وتعرضنا من ثم لخطر الاندثار ؟!

وأما الملاحظة الثانية فتتعلق بالمثن ذاته ، فالنصان لا يكشفان إلا عن موقف ثقافى وطنى وقومى واحد وينطلقان من فهمهما للحضارة من منطلق إبيستيمى تاريخى يدرك علاقة المصالح الاجتماعية بالانماط المعرفية المتصارعة .. أى أنهما يستعينان بمنهاج علم اجتماع المعرفة أو سوسيو-لوجية العلم ومن ثم لا يستبعدان تأثير الأيديولوجيات وحتى لا يرفضانها . وعلى العكس فإن القراء العشرة لم يلتفتوا إلا لظنون فى رؤوسهم هم ، مصددين هوية كل كاتب تبعاً لتصور ذاتى يقول إن من يتحدث عن تأثر جرى على الإسلام من المسيحية لابد وأن يكون مسيحياً ، وإن من يجد الإسلام ويعترف بسيطرته على الثقافة العربية كوعاء أهم من المسيحية لابد وأن يكون مسلماً . والخطر من ذلك أن يخصص فهم هؤلاء المتطمين لفهم الهوية فى جانب وحيد هو الديانة ،

والفلبين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية فضلا عن الولايات المتحدة وأوروبا ! فهل من مدهش لو حاربت كل هذه الدول الإسلام والمسلمين ردأ على هذا الإعلان بالحرب !؟

الثقافة المضادة تهدم ما تبنيه الثقافة . وبينما توله الثقافة وتزدهر في تقاطعها مع الواقع الحي فإن الثقافة المضادة حين تدبر ظهورها للواقع تصبح مثالية وتتكون لها عقلية ذات بعد واحد مثل بروتوكولست الذي صنع سريرا لأضيافه وراح يقطع رؤوس أو سيقان من يجدهم أطول من سريره أو يطم أجساد من يراهم أقصر .

والثقافة المضادة هي التي ذهبت بسيد قطب إلى هذا المأزق الذي يستعدى فيه الجماعة البشرية ضد الإسلام . وما حدث مؤخرا في البوسنة هو - في جانب من جوانبه - قبول للصيغة القطبية المضرة : اسلموا مثل أو سدوا لى الجزية أو أماركم بغير حد .

إن إعادة الزمن أكثر من ألف عام إلى الوراء فضلا عن استحالته ليس في صالح المسلمين من وجهة نظر الثقافة الإسلامية التي تعترف بالحرية الدينية والعقائدية وأما الثقافة المضادة فنزمت إلى إلغاء حكم آيات التسامح الديني بقولها إنها تسخت بأية السيف . وهي في هذا تهدر السياق التاريخي وخصوصية الوضع السياسي في الجزيرة العربية وفي العالم الوسيط . لقد كان متسقاً مع روح ذلك العصر اتخاذ الأسرى عبيداً وإماء ولم يكن هذا مقصوداً على المسلمين بل كان شاملا كل الإمبراطوريات والدول القائمة آنذاك . فكيف يعقل أحد في عصرنا أن يكرر

رضا . ومن رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب راح فكر جماعة الإخوان يزداد انغلاقاً وتآزماً إزاء التغيرات المتسارعة في ميادين العلم والتكنولوجيا والفلسفة ، ويزداد عجزاً عن مواكبة الحركات الثورية الوطنية في مصر والعالم العربي وآسيا وأفريقيا بأفكارها الاشتراكية (المرفوضة من البورجوازية الصغيرة ذات التوجه الرأسمالي) عندئذ كان محتما على ممثلي هذا التيار المازيم أن يصنفوا العالم إلى مجتمع إسلامي مؤمن ومجتمعات جاهلية معادية .

« وتدخل فيه (المجتمع الجاهل) المجتمعات الشيوعية بإحصائها والوثنية ، وهي ما زالت قائمة في الهند واليابان والفلبين وأفريقيا ... وتدخل فيه أيضا المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا »^(٧)

وبعض النظر عن إنكار الكاتب حقيقة أن أقباط مصر لا يشكلون بأية صورة مجتمعاً نصرانياً مستقلاً أو شبه مستقل عن النسيج المصري العربي الإسلامي فإن نتيجة هذا التقسيم الديني (الحضاري من وجهة نظر الكاتب) أن الحركة :

« ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية .. ولو كانت شيئاً من هذا لمهل وقطها وسهل حل إشكالها ولكننا في صميمها معركة عقيدة إما كفر وإما إيمان - إما جاهلية وإما إسلام »^(٨)

بهذا التوجيه الاستراتيجي يتم إعلان الحرب على العالم بأسره : الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية (وقطها) والصين والهند واليابان

إن ثقافة المهندس المهنية (وكذلك الطبيب والمحاسب) تقوده إلى اعتماد أو حتى عدم اعتماد العبارة القائلة « المتوازنان لا يلتقيان » من منظور رياضي دون السؤال عن عقيدة أو لياقة أو جنسية قائليها : بيد أن قراءنا العشرة استجابوا ويسرعة المنهج « التأويل المعاكس » الذي ساد حياتنا الثقافية منذ أن سيطرت قوى الثورة المضادة منذ سبعينيات القرن الحالى ، تلك التي عملت على ترسيخ التفرقة في الجسد الوطني الواحد مثيرة في نفوس الجسور الأمية وشبه الأمية بل

وانصاف المتعلمين من خريجي الجامعات الفرع من الآخر/ المختلف وتحويل هذا الفرع إلى نزوع عدواني راحت المنظومة الديوبترية (ثقافة المغالبة وتمجيد العنف) تحل محل المنظومة القيمية الأساسية والتي كانت تمثل الروح الأبولوجية المسالمة طوال عصور التاريخ المصري قديمه وحديثه مما يقطع بأن تحولاً جذرياً قد بات يجري داخل الشخصية المصرية . ويمكن الربط بين بذور هذا التحول وبين ظهور حركة الإخوان المسلمين التي اتسمت بطابع العنف وممارسة الاغتيالات السياسية ضد خصومها .

وتتنمى هذه الجماعة - طبقياً - إلى البورجوازية الصغيرة والمتوسطة وقد كانت نشأتها في مرحلة انكماش الثورة الليبرالية (١٩) حيث قبل حرب الوعد سياسة مهادنة القصر ومناوئة المحتل بل والتصالح معه (معاهدة ٣٦) وبالتالي الانحلال عن قواعده الجماهيرية رويداً رويداً . في هذه المرحلة كان فكر الإمام محمد عبده المنسجم بالاستشارة قد تراجع لحساب الفكر الرجعي ممثلاً في تلميذه رشيد

ذلك ؟ وماذا نقول لو أن الولايات المتحدة باعَت آلاف الأسرى العراقيين في حرب الخليج في أسواق لندن وباريس كعبيد ؟ لا أمريكا ولا روسيا ولا إسرائيل تفكر مجرد تفكير في عمل كهذا فهل تفكر فيه نحن ؟!

لقد كان ممكناً حل مشكلة البوسنة لو عمدت الدولة البوسنية إلى المفرطة (أي إنشَاء دواتها المستقلة على أسس ديمقراطية) وما كان أحد بمنازع المسلمين عن دينهم . وهل منعت الديمقراطية في إنجلترا مثلاً بضعة ملايين ممن يحملون جنسيتها من اعتناق الإسلام ؟ إن أصحاب الثقافة المضادة لا يحاولون البتة أن يقارنوا بين أوضاع إخوتهم المسلمين البوسنيين في ظل الدولة اللادينية السابقة (الاتحاد اليوغسلافي) وبين ما صاروا إليه في ظل الدولة الدينية . مع أن الجميع قد شاهدوا على شاشات التلفزيون كيف كان سكان سراييفو يعيشون في منازل جميلة ذات حدائق منسقة وما سمع أحد عن شيخ قتل أو امرأة اغتصبت طوال سنوات حكم الدولة (الشيوعية الكافرة) يوغسلافيا ! إلى أن أعلنت الدولة الدينية فكانت الذريعة التي اهتلبها وحوش الصرب للقضاء على ودعاء البوسنة المساكين تحقيقاً لأغراض اقتصادية وسياسية وعرقية وجغرافية وتصفية لحسابات تاريخية قديمة ..

ومن المؤسف حقاً أن تَسَيِّدَ الثقافة المضادة قد ساهم في تعميم حسرة ما حدث في البوسنة وبدلاً من عرض الصورة على مستوى البنية العميقة للحدث - إذا استعرتنا تعبير تشومسكي Chomsky - رأينا تسابق الإعلاميين يهرضون صورة السطح مسارية منهم



لعواطف المجموع مع إدراكهم للأسباب والنتائج ، وتأييدهم في ذلك أكثر أقلام النخبة المثقفة مقلصين بذلك الطبيعة الثقافية حتى لتكاد تلك الطبيعة أن تصير مفعولاً بها بعد تعبير المصطلح البيئوي المشهور .



وتبلغ الثقافة المضادة بآلياتها الفذة « التأويل المعاكس » قمته من خلال موقفها المعادي للعلم باسم العلم ، ويهجرانها للحضارة مطلقاً على هذا الهرج اسم الحضارة !

خير مثال على ذلك الموقف المعادي للعلم ما عرضه مؤخراً المفكر الطبيب مصطفى محمود في برنامجه التلفزيوني « العلم والإيمان » من مشاهد مذهلة لإنسان آل « روبوت » يقوم بت تركيب السيارات بمحركاتها وشاسياتها وأجزائها الميكانيكية والكهربائية في زمن قياسي بدون تدخل من عامل بشري واحد . وقد تسال المعلق (مصطفى محمود) فهل يعني هذا أنه قد آن الآن للجنس البشري أن يستريح من عناء العمل الشاق ويتفرغ للعمل الذهني أو ليستثمر طاقاته فيما يتقن وهواياته وبما يحيل العمل إلى متعة خالصة . إنها الجنة إذن ! بيد أن الحياة الدنيا ليست الجنة بل دار ابتلاء

وشقاء . إذن لا ريب أن مرحلة تعميم الآلات الصانعة هذه إنما هي مرحلة « الزخرف » ولقد وصفها القرآن الكريم قائلاً « حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وأزمنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » فأي عداء للعلم وللتقدم التكنولوجي يحمله في طياته هذا التأويل المعاكس للآليات القرآنية ؟! وإي إهدار للسباق الذي يشرح فيه الله دورة الحياة والموت على المستوى الكوني حيث يقول عز وجل في بداية الآية « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها » الآية ٢٤/ يونس . وبدلاً من أن يدرك المغزى الذي أراد به الله أن يمنحنا الطمأنينة لنجاة عن إدراكه بأن الحياة والموت دورة مثلاً مثل الأرض الميتة ينزل عليها المطر فتحيث ثم يُحصد زرعها وتُذبل وتموت لكن مطراً جديداً سيحييها بدلاً من ذلك المعنى الرائع خلف المعنى الأول نجد الملحق التلفزيوني يحذرننا من مفه

التقدم التقني حتى ننأى بأنفسنا عنه حذراً من الوصول إلى مرحلة « الزخرف » وإلقاء للدارم الإلهي القادم نحونا ليلاً أو نهاراً (عقاباً على أننا تقدمنا عليها ١٩) وإن القرآن الكريم الذي تحض معظم آياته على تقدير العلم والأخذ بأسبابه يصيح في أيدي التأويل المحكوس ذنباً بالدارم ومحرضاً على الاستكانة للجهل عند المفكر الطبيب المؤثر في العامة .

ويؤكد هذا الاتجاه المعادي للعلم اتجاه « ضد ثقافي » آخر يسانده بإرهاب الناس وإفزاعهم من الموت (لقاء الله) فتراها يجسد « حياة » القبر

إطلاقاً ، ثم يعرض صاحب النص قائلا :

« والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة والمائة يصبحون ألفا .. ويبرز ويتكرر وجود المجتمع الإسلامي ! ومرة أخرى علامة التعجب من عنده

« وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره ، وانفصل بقيمه واعتباره ، وانفصل بوجوده وكيانته عن المجتمع الجاهل ،

إن علامات التعجب والتعجب والتعجب وترديد كلمة « انفصل » مرات ومرات إن هي إلا سميات لها دلالاتها ، وتعبير عن الصالة الفكرية والتفكير التي أحاطت بصاحب النص في عزلة سجيناً . وتتفق مع هذه الحالة مشاعر الشباب المعنق للفكر الإخواني تعبيراً عن حالة التآزم التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية .. إحساس العزلة عن العالم في حركته وتطوره وتفاعلاته (نتائج العلوم والفلسفة وأصرار تكنولوجيا الصناعة أولاً ثم تكنولوجيا المعلومات ثانياً) إنه إحساس يؤدي بصاحبه إلى اصطناع آلية لتأويل

المعاني بشكل معاكس تماماً للمعنى الذي أرادته الآخر/ المختلف . ومثال ذلك أن يتصور فضيلة الشيخ الشمراني أن الله قد سحر الغرب ليخترع ويبتكر وينتج لكي تأخذ نحن عنه إنجازاته دون عناء منا في الاختراع والابتكار والإنتاج ! بينما واقع الحال يؤكد أن هذا الغرب هو الذي يسخرنا لخدمة أغراضه الاقتصادية والسياسية نتيجة احتكاره وسائل القوة إنتاجاً ومعرفاً . ومثال أيضاً تلك النغمة الكريهة التي تعزفها أقلام تبذل لنا وتعزينا على ما نحن فيه من ضعف

على حضارة الهند ومصر ، ولولا ذلك كله ما عرف العرب فنون العمارة والطب والهندسة والكيمياء والجغرافيا والفلك ولولا ذلك كله ما كان اكتشافهم لمنهج العلم التجريبي الذي نقله الغرب فيما بعد عن جامعاتهم في بغداد ودمشق والقاهرة والأندلس .

لكن أصحاب الثقافة المضادة لا يرون في تاريخ مصر سوى فروع كافر أغرق في البحر لحساب إسرائيل ، ولا يرون في الحضارات العربية السابقة على الإسلام (مومر ويسيل وأشور وبغيتيا ودمر) شيئاً يذكر ، وأما الحضارات المعاصرة « غير الإسلامية » في القرن العشرين فليس في رأيهم سوى جاهلية متخلفة (ولكن لا مانع من استقدام منجزاتها المالية مثل الطابع والورق والأحبار ينتقدون بها كلامهم المتحضر هذا ! ودع عنك الطائشات والسيارات وأجهزة الإذاعة المرئية ... ، إلخ) وهم لا يملكون تركاد القول « بالفصل التام » بين مجتمعهم المتحضر (الذي هو الجماعة المسلمة فحسب) وبين المجتمعات الأخرى الجاهلية ..

« حين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : انتم الآن مجتمع إسلامي ، منفصل عن المجتمع الجاهل الذي لا يدين لهذه العقيدة ولا تسود فيه قيمها الأساسية التي أسلفنا الإشارة إليها — وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلاً)^(١)

الفرسان وعلامة التعجب لصاحب النص لا من عند كاتب هذه السطور

وعذابه ويقفُّ في تصوير أهوال يوم القيامة ويلتذ بالمزايدة على ألوان العقاب في جهنم . مع أن الله يقول « يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملائته ، يقول ذلك ليطعن الإنسان على غاياته في الدنيا والأخرة إذ يعمل ويكدح في الدنيا من أجل حياة أفضل ، فإن لم يلاق الحياة الأفضل في الدنيا فإن كدحه لن يضع عباءة .. هناك » الله ، حيث لا يضع لجر عامل من ذكر أو أنثى . هذه الصورة النبيلة التي يرسمها لنا القرآن العظيم يستبدل بها التأويل المعاكس صورة مصرية تؤدي بالناس إلى اليأس والقطوع وتعد بهم عن الإسهام في بناء حضارة هدفها الفرح والممارسة *Praxis* لا التوقع والزهد في طيبات الحياة (تلك التي تقوِّد بها الطبقات المستغلة) لكي يظل المرء البسيط (الإنسان) هامساً في دياجير الاغتراب *Alienation* .

وأما هجران الثقافة المضادة للحضارة باسم الحضارة فيتبدى في تلك الرؤية الضيقة التي تقصر معنى الحضارة على الإسلام وبيئتها يعرف علماء الاجتماع (وابن خلدون رائدهم) أن الحضارة لا تستمد طاقاتها إلا من قدرتها على امتصاص تراث الحضارات السابقة والمعاصرة ، ولا تنهض إلا على أساس التأثير والتأثير : فإن أصحاب الثقافة المضادة ينكرون ذلك ويخطئون ماصدين بين الإسلام الدين وحضارة الإسلام تلك التي تعرفت - في عصور الإسلام الذهبية - على حضارة الإغريق (حيث أقاد المتكلمون من منطق أرسطو ، والفلاسفة من الفلطين) وتعرفت على الحضارة الفارسية (فنقلت عنها نظام الدواوين والأنظمة الإدارية) وتعرفت

بحجة أننا فضلاء وأن الغرب هذا منحل حيث تزعم هذه الأقلام أن الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأدباء في الغرب يدعون إلى الإباحية وتمزيق الأسرة أو هجران الإيمان أو التمسك بالأخلاق الفاسدة الأنانية ، إذ يتناولون بالبحث هذه الظواهر ، في حين يهمل العقلاء أن تواجه البشر لا يكون بإساحة الوجه عنه بل بمواجهته وتحليل مظاهره واكتناه طبيعته... والعلماء والأدباء والفلاسفة لا يستحقون أن يكونوا كذلك إلا لأنهم يتناولون هذه الظواهر بالبحث بغية علاجها وليس بفرض تكريسها بالطبع . وإن لنا في ثقافتنا الإسلامية الأصيلة شبيهاً بذلك معبراً عنه في المبدأ الفقهى « نأقل الكفر ليس كافراً بالضرورة » (١٠)

ويرتبط التأويل المعاكس بالإيديولوجيا ارتباطاً وثيقاً ، فكما ازدادت هي تأزماً كلما اشتدت حاجتها إليه . ولما كانت الإيديولوجيا هي الوعى الزائف لجماعة من الناس ناجماً عن المواقف الطبقية حيث يتهدى لهذه الجماعة واقع العلاقات الاجتماعية والمعرفة مشوهاً بحكم المصلحة الطبقية واتساقاً مع دور أفراد الجماعة في الإنتاج وما تناله من العائد القومى مرضياً كل من غير مرضى ، فإن هذه الإيديولوجيا لا مشاحة قاشدة لهذه الجماعة إلى التحوصل حول وعيها وإلى مقاومة أى نظر آخر . ومن هنا يأتى العداء للديمقراطية لا باعتبار الأخيرة آلية سياسية لممارسة الحكم بل باعتبارها فلسفة للحياة الاجتماعية تمنح للأخرف نفس الاعتبار الذى للذات . والعداء للديمقراطية سمة لصيقة بالثقافة / الضد ، أو لنقل إنها نقض الثقافة ، أو ليس مشهوراً قول جوبلز

الوزير النازى « كلما استمعت إلى كلمة الثقافة تحسست مسمسى ؟ »

يستطيع الإنسان المثقف موسيقياً مثلاً أن يميز بين المقامات الموسيقية بينما لا يعرف الأمى إلا أن كلها موسيقياً والسلام . والأمى هذا ليس خطراً على أحد لكنه معرض للخطر حين يتقدم إليه الثالث « المثقف / الضد » قائلاً له إنها جميعاً من مقام النهاوند هكذا تصبح الديمقراطية هي العلمانية والعلمانية هي الإلحاد ، والإلحاد هو الكفر وإنكار وجود الخالق ، ويستوى عندئذ أن يتقدم إلى الأمى بالإيزن أحد الكفار أو يتقدم منه الديمقراطية بنظرية فصل السلطات ، أو العلماني باقتراح تنظيم النفس أو العالم الفيزيائى بأسمرار



الذرة ، أو البيولوجى بالهندسة الوراثية . عندئذ يصبح الداء مساوياً للدواء . فالتأويل المعكوس جاهز في أيدي أصحاب الثقافة الضد يفدى أيديولوجيتهم بالغذاء الدوجماتى Dogmatic ويغذى أحاسيسهم « بالانفصال » عن مجريات الحياة مؤكداً لهم أنهم على حق مطلق وليذهب الآخرون إلى الجحيم بينما واقع الأمر أن الثقافة المضادة حين يقدر لها قيادة الأمة دون منازع من ثقافة أصيلة فإنها تسير بأمتها إلى عمق

الفخ الذى نصب لها وعندئذ يتم الإجهاز على الجميع ■

إشارات

- ١ - دلائل الإجهاز لعبد القاهر الجرجاني قراءة وتطبيق محمود محمد شاكر ص ٣٦٢ مكتبة الخاتمي - القاهرة ١٩٨٤
- ٢ - إشكاليات القراءة وآليات التأويل د . نصر حامد أبوزيد ص ١١٥ كتابات نقدية العدد ١٠ الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة
- ٣ - ترفض ثقافتنا الإسلامية هذا النوع من القياس على القياس ولا تمتد به حيث لا صلة له بالقياس الأصول (قياس الفاني على الشاهد) لأن القياس الأصول يحمل الفرع على الأصل بالعلية التى علق عليها الحكم في الأصل .
- ٤ - قرآن كريم - آل عمران آية ٧
- ٥ - حوار الحضارات في عالم متغير - السيد ياسين - مجلة القاهرة ص ٣٧ العدد ١٢٩ أغسطس ١٩٩٢
- ٦ - الثقافة العربية والتغيرات العالمية - د . غالى شكرى - مجلة القاهرة ص ٥٥ العدد ١٢٩ أغسطس ١٩٩٢
- ٧ - معالم في الطريق - سيد قطب ص ٩٨ - ٩٩ دار الشروق القاهرة الطبعة الشرعية الخامسة عشرة ١٩٩٢
- ٨ - السابق ص ٢٠١
- ٩ - السابق ص ١٣٠ وما بعدها
- ١٠ - تفرق هنا بين الدين والإيديولوجيا فالأخيرة تتلقى بالجانب المستقل (الإنسان) بينما يمثل الدين جانب المرسى / الإلهي . فالإسلام دين ولكن الشريعة والسنة فيهما (أيديولوجيتان) صادرتان عن بشر ، وكذلك الأمر في الديانة المسيحية حيث تنقسم فكرها إلى آريوسية تنكر الطبيعة الإلهية للمسيح (وهي بهذا أقرب ما تكون إلى معتزلة الإسلام) وإلى بعلقونية تنكر الطبيعة البشرية للمسيح (فهم أرثوذكسية أي مستقبلية متشددة مثل السنة المسلمين) وبذلك إلى عقيدة ملكانية كاثوليكية عربية تقول بطبيعتين للمسيح إلهية وبشرية في آن .

حول الجنس والفكر والوجود

محمد على أبو الوفاء

فناشرتم في العدد ١٢٦ — بعض ما نشرته مجلة الآداب

الفرنسية — حول الجنس والفكر والحرية — وجاء في كلمة التحرير « ومن ثم فإننا نفتح صفحاتنا لأي نقد يوجه إلى هذه الآراء » ، ولما كانت هذه المفاهيم — تخضع بالضرورة — للتطوير المستمر — ولما كان يستحيل القطع برأي — دون أن نلمس بذوره — ونبلور قانون تطوره — كي يبدو بوضوح في يومه وفي غده — وعليه أكتب إليكم ما اعتقده في نقاط :

١ — أؤمن أنه لدراسة ظاهرة ما — فإنه من الصيـث — أن نفلح دون البدء من أصلها الغاية — والأثنى — في هذه الأبحاث — تسعى لممارسة الجنس — بفصل القوى الدافعة في أصلها والناتجة عن مؤثرات فسيولوجية — تهيتها للحمل — ويعدده — بصفة عامة — تمتنع كلية عن ممارستها — ويكل قوتها — أي أن الأثنى تمارس الجنس من أجل الحمل — أيها — مما يجعل الذكر الواحد بقادر على إشباع غريزة عدد من الإناث .

٢ — إذا وجد في جملة من نوع معين عدد من الذكور — أكثر مما تحتاجه . فإنه تدور بين هذه الذكور — حرب شرسة — يموت فيها من يموت — ويوفر من يفر ويبقى في الجماعة أو قل القطيع — ذلك العدد الذي تحتاجه الجماعة .

٣ — والذكر في الغابة — يقتل حتى الموت — لأنه فسيولوجيا — يرفض إطلاقاً أن يؤدي دور أنثى ، أو قل يرفض الشذوذة الجنسي — فليس لكائن من كان أن يشير إلى كلب أو ثور أو حمار ويقول هذا يمارس شذوذاً .

٤ — تحتم علينا — أن ندأ بدراسة تطور بذور الجنس في الإنسان من البنود ١ ، ٢ ، ٣ . في مجريين — الذكر والأنثى — والذكر والذكر .

٥ — وعلى مشارف الغابة — لم تعد أنثى — الإنسان — تسعى لممارسة الجنس فقط في حالة حاجتها للحمل — لكنها غدت تسعى إليه سعياً حثيثاً منذ البلوغ وحتى يوم الممات — لا يعولها عن ذلك حمل أو وضع أو مرض — وعلى الفسيولوجيين أن يحددوا أسباب ذلك .

(١) أنثى الإنسان — غدت — تستطيع أن تشبع حاجتها الجنسية وحاجات عدد من الذكور — ولأن الأثنى قد منحت هذه الموسومة — فإن أول أسرية بشرية كانت تتكون بالضرورة — من أنثى وعدد من الذكور — وكما أنه كان باستطاعتها نتيجة ذلك — ممارسة الدعارة — في مرحلة مبكرة من تاريخ الإنسان وهو على مشارف الغابة .

(ب) فإذا فرض على أقل تقدير — أن أنثى واحدة تستطيع أن تشبع



حاجات خمسة ذكور — وإذا فرض أن جماعة بشرية تتكون من مائة ذكر ومائة أنثى فإن باستطاعة عشرين أنثى إشباع حاجات ذكور الجماعة — وعليه فإن جماعة مثل تلك — تترك الحبل على الغارب في شئون الجنس — لابد وأن يعاني الأم الحريمان ٨٠٪ من الإنثاء .

(ج) إنه في المرحلة التي اكتسب فيها الإنسان — ما يمكن أن نسميه بداية إنسانيته — باكتشاف الرعى والزراعة — فإنه قد كف عن أكل لحوم البشر — حيث إن الغالب بدأ يدرك — أن الإبقاء — على حياة المغلوب كمعد — يمارس الأعمال الشاقة — أكثر فائدة من التهام لحمه — أي أن الرعى والزراعة — قد فرضا على الإنسان — أن يبقيا على حياة الإنسان — حتى المطلوب — وفي مرحلة لاحقة — لاعتماد الإنسان كلية — على نتائج عمله وليس على ما تمنحه إياه الطبيعة جاهزا — لذلك فإن حياة الإنسان بدأت تكتسب أهمية خاصة — ومن ثم تكتسب قداسة .

(د) ورغم اكتساب حياة الإنسان لتلك القداسة — فإنه من الثابت أن عبيدا من الجماعات البشرية قد مارسوا وأد بناتها ليس فقط في الجزيرة العربية وإنما أيضا على ضفاف النيل — حيث كانوا يلقون في أعماقه العديد من الإنثاء كما وأن جماعات عديدة — مارسوا ختان البنات —

لا نستطيع أن ندعي أن ذلك كله قد ظهر إلى الوجود عشوائيا — إنما كانت الموازنة التي خضعت لها — كل الكائنات بما فيها الإنسان — في أصناف الغلبة قد امتزجت .

(هـ) كانت وما زالت الحرب مستمرة — في الغلبة — بين الذكور من أجل التوازن — ولأن تلك الحرب

لوم — تتطور حياة الإنسان — كان يجب أن تدور رحاها — بين الأنثى والأنثى — ولأن تطور الحياة — فرض على حياة الإنسان لدخل الجماعة الواحدة — قدسية — فإن الحرب

بين الإنثاء لم تكف عن الاشتعال — لكنها بالضرورة . اتخذت شكلاً يناسب تطور المرحلة

(و) وكان السلاح الذى امتشقتة
الانثى — خلال حربيها — من أجل
إشباع حاجاتها — هو سلاح إبراز
مفلتة لتثير شهية الذكر إليها ويؤكد
الكثيرون أن الانثى — الإنسان —
عربت التفتن في إبراز مفلتة وامتشاق
سلاحها — في مراحل موغلة في
القدم .

(ز) ورغم الحرب المستعرة فإنه لا بد
وأن يعانى كم هائل من الإنثى الأم
الحرمان — كآثار من الآثار الجانبية
لعملية التطور — حيث تقدست حياة
الإنسان .. وحيث أخذت عملية
التوازن — ذاتها — بالتححرر من
الخضوع لقانون الغلبة الصامد .

وكان لا بد وأن تمر مراحل تاريخية
من المعاناة شبه الجماعية — لتفكره
الجماعة — ككيان اجتماعى — أن
هذه المعاناة من شأنها أن تهدر
استمرارية وجود الجماعة ذاتة —
وكان لا بد بالضرورة أن تبرز إلى الوجود
قيمة اجتماعية — أمثلتها حلجات
الأفراد — ووجود الجماعة .

(ح) راينا — وسوف نرى
كثيرا — أن : تحدر الإنسان من
الخضوع لأحد قوانين الغلبة — تنشأ
عنه آثار جانبية — في شكل أزمة
يعانى منها الفرد وتهدد وجود
الجماعة . مما يدفع بقوة إلى بروز —
قيمة اجتماعية جديدة — تحاول
الجماعة ككيان تجسيدها — بالحد أو
الحرف أو القانون — كسلوكه فردى .

وعطفا لم تكن مصادفة أن كل
الجماعات البشرية في مراحل موغلة في
القدم — قد عرفت نظاما وحدودا —
أو قل برز فيها قيمة اجتماعية تحدد
العلاقة بشكل معين بين الذكر
والانثى .

ولأن هذه القيمة وغيرها من
القيم — كانت تشكل ضرورة حيوية
للجماعة فقد كان ولابد وأن تطبعها
بطابع القدسية — أو أنها اكتسبت
طابع القدسية خلال مسارها . لأهميتها
الفائقة للجماعة والأفراد .

٤ — وعملت الصروب بين
الجماعات — على دمار — الجماعة
أو للجماعات المظوية فيتحول ذكرها
إلى عبيد وإنثائها إلى جوار — وعملت
الجوارى على تأجيج حدة المعاناة بين
الإنثى ككل — ذلك بفعل القوى
الكامنة في أعماقهن — في الوقت ذاته
ظلت هناك قوة كامنة في أعماق الجماعة
معلقة في — قيمها — المكتسبة —
والتي وضعت لها حدودها . وكان لا بد
وأن تتعايش القوتان بشكل معين
يناسب الجماعة المعنية .

فإنه لو تركت الفرائز — لشأنها
تفعل فعلها كما يحلو لها لو قل لو عاد
الإنسان مرة أخرى للخضوع خضوعا
تاماً — لمدة من مواد قانون الغلبة —
الذى عمل تطوره — على تجاوز تلك
المادة أقول لو عاد الإنسان للخضوع لما
سبق أن تحدر منه فإن من شأن
ذلك — اشتداد حدة الأم معاناة
الأفراد — داخل الجماعة مما يهدد
بقاها ذاته .

نفس ذلك من خلال آثار قدام
العبريين — فجر الضمير — ومن
خلال ما ترجمه أسطوانة إسماعيل
مظهر وحده فيه أن انهيار بعض
الخصومات ومنها الإغريقية كان
الانحلال — حيث يقول الأستاذ
إسماعيل إنه كانت المرأة تسبب
السنين يمدد عفاها — في
(عضلات المدنية الحديثة المطبوع
عام ١٩٢٨) .

(ط) وتتطور القيم الجماعية —
خلال مسيرة الحياة — وكان لا بد وأن
يؤثر على هذا التطور عديد من العوامل
في بيئة معينة — لكن يظل العامل
الرئيسى الذى يتغل في الكيفية التى
ينتجون بها وسائل معيشتهم — أى
التطور الطبى والتقنى — وعليه فكان
لهذه القيم أن اكتسبت سمات خاصة
تعمل بصمات الجماعة المعنية —
وعليه علينا أن نحلل كل العوامل التى
لها تأثير في تشكيل هذه القيم في جماعة
ما .

وعليه فإنه إذا كانت القيم لا تبرز
من فراغ — لكن فرصتها حاجة
الجماعة إلى الاستمرار والوجود —
فإنه للجماعة البشرية أن تسمى
بوجودها بفرض قيمها على أفرادها وقد
تحتاج اليمض بأن ذلك قد يعنى
الاعتماد على حرية الفرد في
الجماعة — لكن الحياة تعلمنا منذ
البداية أن الإنسان هو الكائن الوحيد
الذى يسعى ويسعى دائما إلى
الحرية — فكل الكائنات في أعماق
الغلبة تخضع خضوعا تاما لقوانين
الغلبة — هذه القوانين التى تحكمها
قوى الفرائز داخل الأفراد بحيث
يتحتم أن يكون التوازن هو محصلة
تفاعل مجموع قوى الفرائز .

وعندما استطاع الإنسان — لأول
مرة — التححرر من الخضوع لقوانين
الغلبة — فإنه كان يصنع لنفسه —
بوعى أو دون وعى — (وكل خطوة
من خطواته على درب التححرر من
الخضوع) قيمة أو قل مقدسات أو قل
قوانينه أو عرفه — هذه القيم أو
المقدسات أو القوانين أو الأعراف —
تشكل ضرورة حيوية لبقاء الجماعة
البشرية .

إن الخضوع التام لكل كائنات الغابة لقوانينها هو الذي أصبح على الغابة ازدهارها وبقاء أنواعها .

وتحرر الإنسان من الخضوع لتلك القوانين يعنى ضرورة ترسيخ قيم الجماعة — هذه القيم التي تعمل الجماعة على أن تجسدها سلوكا لأفرادها إن تطور الحياة يدفع في اتجاه تطور الجماعة مما يدفع إلى رقى الفرد — وعندما يصل الأفراد لدرجة رقى معينة فإن اكتسابهم لقيم معينة للجماعة يتناسب تناسباً طردياً مع درجة رقيهم وبالتالي مع درجة تطور حياتهم . انظر :

كان الإنسان بادية ذي بدء يتغذى بلحم البشر — لكن تطور الحياة أبرز قيمة احترام حياة البشر — لكن من المؤكد أن المسافة بين برز هذه القيمة وبين ترسيخها في كيان الأفراد قد استغرق زمناً طويلاً .

ولقد عرف الإنسان — الرق — لكن تطور الحياة — واختراع الآلات التي حلت على عاتقها القيام بالأعباء التي كانت ملقاة على عضلات الحيوان والعبيد — أبرز إلى الوجود بشاعة الرق — ولم يتخل الإنسان عن الرق إلا بعد مرور زمن تمكنت فيه الآلة أن تنتشر وهي مدى انتشارها كان ينتشر إدراك الناس لبشاعة الرق — وأمكن أن ترسخ قيم بشكل معين للإخاء والمساواة بين البشر وعليه فإننا نضع أيدينا على معادلة مفادها أن درجة تطور الحياة . تؤدي إلى تقدم الجماعة البشرية وهذا يؤدي بالتالى إلى رقى الفرد — ودرجة رقى الأفراد تحدها درجة تحررهم من الخضوع لقانون الغابة وبالتالي يحدد درجة اكتساب الأفراد لقيم الجماعة كي تكون سلوكا

فرديا .

إذا صح ذلك فإن رقى الإنسان لمرحلة معينة الناتج عن تقدم الجماعة وتطورها لا بد وأن يؤدي في مرحلة قادمة إلى تحرر الإنسان من الخضوع لكل القوانين التي هي من بقايا قوانين الغابة .

وإذا كان — قانون العرض والطلب — أو قوى السوق — مفروضاً على الإنسان فربما — كما يقول دعاة — بحيث لا يستطيع الفرد إلا الخضوع . بلا إرادة منه — فإن تحرره يصبح مرهوناً بوصول الإنسان إلى درجة معينة من الرقى — تستطيع فيها الجماعة أن ترسم حياتها وأن تخطط إنتاجها وفق إرادتها . وليس الخضوع لقانون يعمل بشكل آلي هو بالضرورة بعض قانون التوازن في الغابة .

وإن يمكن الوصول والاستقرار على ذلك إلا بوصول الحياة إلى مرحلة أعلى من التطور ووصول الجماعات إلى درجة أعلى من التقدم والأفراد إلى درجة أكثر رقى إنها المرحلة الاشتراكية التي تخطط فيها الجماعة حياتها وفق إرادتها كجماعة بشرية وإن يتحول سلوك الأفراد من سلوك لا يعياً إلا بملذاته وإشباع حاجته إلى سلوك يعنى أول ما يعنى بتقديم الجماعة وازدهارها وأن يترسخ ذلك السلوك الفردى إلا بوصول الفرد إلى درجة عالية من الرقى حيث تزدهر حرية الإنسان . بتحرره من الخضوع أكثر لقوانين الغابة حيث ترسخ قيم الجماعة في أعماق الفرد .

٦ — لقد مرة أخرى إلى فرع آخر هو الشذوذ حيث يشير إلى تقدم

الحيوان بضع درجات على بعض بنى الناس الميوثين بالشذوذ — لكن كيف بدأ الشذوذ الذى ينفر منه الحيوان حتى الموت .

(أ) إذا قلنا إن الإنسان في أعماق الغابة كان منه براء — فإن علينا أن نتتبع الحياة فيما بعد الخروج من الغابة .

(ب) ونصل إلى مرحلة الرق — حيث كانت عضلات الحيوان والرقيق تحملان عبء العمل الملقى . وكان الرقيق يعيش حياة لا ترقى عن حياة الحيوان — وكان عبد العبيد يعادل في بعض المراحل أكثر من عشرة أمثال عدد الأحرار . وكانت الجوارى ملكا للسادة .

(ج) كان العبيد يتكسبون في الزنايب — المقامة في العقول أو الخناجم وكانو يتكسبون في السفن أثناء نقلهم . ليس لهم الحق في أية حقوق مدنية — بعيدين عن الإثاث .

(د) وبين هذا الكم المكسب — كان لابد من وجود اقرباء وضملاء بينهم . ولبعدهم عن الإثاث فكان لابد وأن يحدث اغتصاب الذكر القوي لئن هو أضعب منه وبالعنف . ويملك كثير من الباحثين أن الشذوذ يبدأ في العادة باغتصاب ذكر بالغ — لطفل أو لذكر آخر .

من هنا لابد أن تكون نشأة الشذوذ وليس هناك بحال منشأ سواء — وكان لابد أن يحدث خلال الزمان أن يعتدى بعض العبيد على بعض أطفال الأحرار في غفلة من الناس .

أي أن الشذوذ نشأ مع الرق وبسببه وامتد منهم إلى غيرهم ولأن الرق استمر آلاف السنين ولأن هناك

مؤلاء المنحرفين بواسطة اخصائين
مختصين . باعتبارهم مرضى .

٧ - إن قضية الشذوذ شأنها شأن
كل انحراف لا يمكن بحال من الأحوال
المنظر إليها على أنها حرية شخصية
فليس لحامل ميكروب ، أو وباء ، حرية
في أن ينقل أمراضه وسط الناس ، فإذا
كانت البشرية تعزل للموبوءين عن
الجماعة — فإنه بالضرورة للجماعة
البشرية الحق في حماية ذاتها من كل
وباء .

إنه إذا كان قانون السوق يكاد يعلو
صوته الآن فإن كل انحراف وكل
همجية هي لازمة له أن تياراً قويا
يتشكل في البلدان الرأسمالية منذ زمن
غير قريب — يؤكد أن الحضارة
الأوروبية مهددة بالسقوط . إذا
استمرت في السير في نفس الدرب .
وعبر عن بعض ذلك كولين ولسن في
كتابه سقوط الحضارة لكن لتنبح كل
الاصوات أو تزار فإن العامل الحاسم .
لبروز القيم وتبليورها هو حدة معاناة
الجماعة البشرية ومن ثم إدراكها .

ولما كان الإدراك لا ينقص تلك
الجماعات فإن العامل الحاسم أو
الأكثر حسماً هو وصول المعاناة إلى
درجة من الحدة تدفع بالقيم إلى البروز
بشدة وحدة وعنق .



عديداً من المؤثرات أخرى وإفرازات
أخرى — وانتقلت الافرازات إلى
الأحرار فقد انتقلت عديد من السمات
هي افرازات الرق وسماته ولكنها تعدت
نطاقهم لتتشبأظافرها .. كظواهر
شاذة في الجماعة — ولأن الرق قد زال
من العالم تقريباً — إلا أن ما تركه
وخلفه من إفراراز لازل بعضه باقياً .

إذن فالشذوذ هو اثر من آثار الرق
ولأن الإنسان تحرر من الرق فهو
بالضرورة محتّم عليه أن ينفض عن
كامله الآثار التي خلفها نطاق الرق
ذاته .

إن التربويين يؤكدون على ضرورة
حماية الطفولة من أن يصيبها ذلك
المرض — ومن المؤكد أن رقي
المجتمعات ورقي الأفراد سوف يعمل
بالتالي على رقي وسائل التربية ورقي
الوسائل التي من شأنها أن تعمل على
حماية النشء من هذا الوباء ليس هذا
فقط — فإني أدعى أن الكذب
والنفاق — والجبن — والهمجية —
إنما هي سمات الرفيق أفريتتها حياتهم
وانتشرت بالعدوى خارج نطاقهم ومن
المؤكد أن كل انحراف — سواء كان
هذا الانحراف شذوذاً أو إرهاباً أو
جريمة — عن قيم الجماعة البشرية
سوف يقضى من الجماعة البشرية —
في مرحلة لاحقة — أن تتولى علاج

عن الفرعونية والعروبة وأشياء أخرى سخرية سعد القرش

فا اسمع لنفسى باستمارة عنوان قصة « الشلال والكشاشة وأشياء أخرى سخرية » لصديقي الفنان الراحل محمد روميث الذي تعرف - عن طريقى لأول مرة - إلى الكاتب الأستاذ سليمان الحكيم .. حدث ذلك في منتصف ديسمبر ١٩٨٨ ، ويومها دار بيننا حوار مطول عن العروبة والفرعونية .. كان الأول عاشقاً لمهر ، لدرجة الولع ، رغم شعوره بالظلم الفادح الذي أودى بحياته ، وكان الثانى - ولا يزال - شديد الحماس للعروبة . واذكر أنه أهدانى كتابه « عبد الناصر والإسلام » بجملة أسعدتني إلى الأستاذ سعد القرش « عربوناً لصدقة دائمة » .. ويعد مرور حوالى ثلاث سنوات أصدر كتابه « لويس عوض .. هذا الفرعون » .. وربما بدا له أنه دفع عربوناً محترماً للصدقة ، وأن أمسه لم يقب ، فكتب في إهداء كتاب الأخير : « إلى سعد الحبيب .. مع كل الحب والإعزاز . والإعجاب أيضاً » .

وإذكر أيضاً أن الأستاذ « الحكيم » قرأ - في ذلك اليوم ديسمبر ١٩٨٨ - قصتي « الإعدام في ميدان خاص » المنشورة في ذلك الشهر بجملة « إبداع » .. وأبدى إعجابه . إلا أنه - والشهادة لله ! - نهني إلى جملة ، واقترح تغييرها ، وإحقاقاً للحق ، لم يقبته ناقد أو كاتب آخر إلى تلك الجملة التي قمت بتغييرها بالفعل .. كما قال الأستاذ الحكيم - وهذا يتضح بالمقارنة بين النص المنشور بالجملة ، والذي نشر مؤخراً بمجموعتى القصصية « مرائع للرحيل » .

أزعم أن الأستاذ « الحكيم » نسي ذلك ، كما نسي أن يتخلص من الانفعال المباشر بعد قراءة مقال « لويس عوض

ذلك الفرعوني » الذى ناقشت فيه كتابه « لويس عوض هذا الفرعون » (مجلة القاهرة - أغسطس ٩٢) ، فكتب .. نقد على نقد « (مجلة الفرعون .. نقد على نقد » (مجلة القاهرة - سبتمبر ٩٢) والذي بداهة بمقدمة ساخرة خلط فيها بين الموضوعى والشخصى مؤكداً : « إنتى فرجشت بالكاتب الشاب ناقداً ، إذ أننى أعرف أنه يكتب بعض القصص « الشبابية » ولم أكن أعرف أن له علاقة بالنقد .. بالرغم من العلاقة الواضحة بين القرش « والنقد » في عالم الفلسف فقط ، ولم يكن عليه بالضرورة أن يتجاوزها إلى عالم الأدب » .

مواهب نقدية

بهذه السطور كشف الأستاذ « الحكيم » عن مواهبه في مجال النقد الأدبى - فضلاً عن اهتماماته بالتاريخ قديمه وحديثه - ، ولعل دأرى الأدب ينتبهون إلى هذا التصنيف الأحداث للقصص ، فإذا كانت هناك قصة شبابية ، فلا بد أن تكون هناك قصة صبيانية ، وعجائزية ، ونسائية ، وبحرية ، وكركوكية ، وسليمانية .. إلخ والحق أننى لم أسخر من بعض أفكار الكتاب - كما قال الأستاذ « الحكيم » - ولكنى ناقشت إحدى زواياه ، وطرحت وجهة نظر أخرى ، مستدلاً بأسانيد قديمة وحديثة ، وفى كل فكرة كنت أحيل القارئ إلى المصدر ، وعندما كنت أجد بالكتاب فكرة تستحق الإشارة ، لم أكن أتردد في تسجيلها ، ففتح عنوان « دور الاستعمار » قلت : يقدم سليمان الحكيم لمحة ذكية حول دور الاستعمار - من خلال إنشاء الجامعة العربية - في بث روح الفرقة بين

العالم العربي ... إلخ إلا أن الأستاذ « الحكيم » نسي - في نذرة انفعاله - كل هذا ، وحشد طاقته الغضبية في الاستغفاف بمقال ، مما أقله - بسهولة - للاهتمام عن المنهج العلمي في مناقشته لما أثرت من قضايا ، وسمح لنفسه أن ينطق بالحكم - ويتطوع بكتاباتة ! - مؤكداً أن : « مقال السيد » « الفرض » امتلا بالعديد من الأخطاء التاريخية والمنطقية والعلمية .. ولم يكتف بهذا الحكم ، بل تطوع - مرة ثانية - بكتابة الحيثيات قائلاً : « ولعل ذلك يرجع إلى حداثة مهده بالقراءة والكتابة .. ولا أعطي نفس - رغم هذا الكلام غير المسئول - من مناقشة الكاتب ، والرد عليه ، دون الوقوع في خطأ الفصاح بالعام ، كحداثة « بتيمة » للفظ بالتنبؤ - إن كان هناك سبباً ! - على طريقة « خذهم بالصوت !! » ..

أولاً : قلت إنه من غير المقبول أن نبرهن على عروبة مصر - أيام الفراغة - بحجة وأمية ، فمجىء الأنبياء : إبراهيم ويوسف وعيسى إلى مصر ، وخروج موسى ، لا يثبت حدوث تواصل حضارى بين مصر والجزيرة العربية ، فهي مجرد حالات فردية .. ولم أقبل تماماً ما جاء بالكاتب ، فيما يتعلق بمجىء العرب - مع الإسلام - « مصريين لجزء مقتضب من وطنهم الكبير الذى كان يحتله عدو أجنبي » وتساملت : « واين كان العرب طوال القرون الماضية .. وبنى تمتع أهل الجزيرة بالدولة الواحدة » الموحدة .. ذات الاستقلال السياسى ، والاطر الاجتماعية ، إلخ مقومات الدولة المستقرة .

في غرف النوم ؟

وقال الأستاذ « الحكيم » إن مجىء الانبياء كان نتيجة ولم يكن سبباً في عروبة مصر .. ويمتنتهى « الحكمة » والمنطق سؤال الأستاذ « الحكيم » نفسه : كيف كان يتعامل هؤلاء الانبياء العرب الذين مبطوا مصر مع أهلها ؟ .. سنقولون لنا : عن طريق المترجمين . ولكن كيف كان يتحدث ويتفاهم هؤلاء مع زوجاتهم من المصريات ؟ .. هل يستخدم المترجم أيضاً الزوج حين يتعامل مع زوجته في البيت أو غرفة النوم مثلاً ؟ ١٩ »

أتوقف أمام هذا الرأى موضعاً آمرين :

١ - هل كانت اللغة عائقاً بين الرجل وزوجته في أى عصر ؟ ولماذا لا نفترض أن هؤلاء الانبياء قد تحدثوا مع زوجاتهم بلغاتهم ؟ .. ألم يتزوج عدد كبير من المصريين بأجنبيات ؟ .. وهل ادعى أحدهم إنه صار فرنسياً أو أمريكياً ؟ أو أن زوجته قد أصبحت مصرية ؟ قياساً على « التعريب القديم » لمصر ، لمجرد زواج بعض المصريات بالعرب .. ولعل أبرز مثل على ذلك زواج د . طه حسين بفرنسية ظلت معترسة بلغتها ، حتى أنها « لم تكن تتحدث ، قط ، بالعربية » فخرج منها قضت في مصر أكثر من نصف قرن ، فإنها لم تسع إلى تعلم العربية ، أو حتى التعرف إليها ، ويذكر معاصروها أنها كانت ترفض بإصرار أن يجرها أحد إلى نطق كلمة واحدة بالعربية « د . مصطفى عبد الفنى - مجلة الهلال مارس ١٩٣٠) .

إبراهيم لا يتحدث العربية !

وتساؤل الأستاذ « الحكيم » : بآية

لغة تحدث موسى « المصرى » مع آية شعيب ؟ .. وبآية لغة كان التفاهم بين إبراهيم وزوجته هاجر المصرية ؟ .. ظناً منه أن موسى وإبراهيم كانا يتحدثان العربية - ومجرد معرفة اللغة ليس دليلاً كافياً على العروبة ! - وأنعم أنه لم يغيب عنه « أن العشيرة الإبراهيمية » وافدة على المنطقة من جنوب أرمينيا ، وقد وصفت التوراة إبراهيم عليه السلام ، بأنه رجل آرامى ، وأقر التراث الإسلامى أنه ليس من أبناء الجنس العربى ، وأن لسانه لم يكن عربياً ، وقال ابن هشام في السيرة : إن لسانه كان سريانياً (لسان شمالى بلاد الشام) ولكنه عندما عبر نهر الأردن إلى كتعان حول الله لسانه إلى اللغة العبرانية « د . سيد القنى : النبى إبراهيم والتاريخ المجهول) .

٢ - ومادام بعض الانبياء لم يكن يتحدث العربية ، فلا داعى للزعم بأن مجيئهم إلى مصر كان نتيجة لعروبها ، فعلى سبيل المثال ، بعد أن عبر إبراهيم عليه السلام - وزوجته سارة وابن أخيه لوط (عليه السلام) - الفرات ، في الطريق إلى أرض كتعان ، واستقراره بشكيم ، وبناء مذبح الرب حدث مجاعة ، بسببها هاجروا إلى مصر - التى كانت مجهولة بالنسبة لهم - وحدث جوع في الأرض . فأنصرف إبراهيم إلى مصر « ليتقرب » هناك ، لأن الجوع هناك كان شديداً . - وهذا يؤكد أن لجوء إبراهيم إلى مصر لم يكن هجرة ، أو زيارة دفعه إليها الحس العربى .

ثانياً : قلت : ولم تكن هناك غربة في ترحيب المصريين بالمسلمين ، حيث لا اختلاف في الدين الذى أبهرت المصريين سماحته ، ويكفى التذليل على ذلك بدخول أربعة وعشرين ألف مصرى

في الإسلام ، عام ٧٤هـ ، بعد صدور « وعد » من الوالي حفص بن الوليد بإعفائهم من دفع الجزية »

أين الخطأ ؟

ووجدنا الأستاذ « الحكيم » فرصة ليتهمنى بالوقوع في خطأ تاريخي فادح ، ورأح يلقنني دروساً ما كان اغناء عن الاستطراد في شرحها حيث يعلم أي مسلم أن الجزية تسقط عن يدخل الإسلام ، وأن الولاة والقادة المسلمين كانوا يختارون أهل البلاد المفتوحة بين : الإسلام أو الجزية أو الحرب ... وفي العبارة لم أقل إن المصريين دخلوا الإسلام بعد صدور « وعد » بإعفائهم من دفع الجزية إذا نظرنا بالشهادتين ... إنما قلت إنهم نظفوا بالشهادتين كنتيجة لصدور وعد بإعفائهم من دفعها ، وهم على دينهم ... وإن لم أصرح بذلك لأنه مفهوم ! - ولم أتهم المصريين ببيع دينهم .. وهل يعقل أن يتمسكوا بدينهم في ظل البطش والقتل ، ثم يفرطوا فيه في ظل سماعه المسلمين ؟ ..

ثالثاً : لم يرد الأستاذ « الحكيم » على ما ذكرته من أدلة تاريخية على استقلال مصر عن جزيرة العرب ، ولا أريد تكرارها ، وكنت قد قارنت بين المرأة المصرية على مر العصور ، والمرأة

العربية - بأسانيد تاريخية - وتركزت الاستنتاج لأنه واضح تماماً ، وينفي وجود حد أدنى من العوامل المشتركة بين المرأة المصرية والعربية - حتى الآن - ، إلا أنه اتهمني بالجهل الفادح وه « الفاضح » .. ومادام الحوار قد تردى إلى هذه الهلالية فلا داعي للاستطراد الذي أستغنى عنه ببعض التساؤلات حول القيم والمعايير الاجتماعية التي تحدد دور المرأة هنا وهناك ، باعتبارها أحد العوامل الدالة على وجود أي شيء - لله !! - من التعازج والتقارب بين مصر وبلاد العرب .. ولكنه سألني : « من أين جئت بمثل هذا الكلام الغريب ؟ » ، ويضيف : إن المرأة الفرعونية هي امرأة عربية .. وإست بحاجة إلى أن أدعوه لتوجيه السؤال السابق إلى نفسه !

دماء مصرية

إن هناك مئات الأدلة على استقلال الشعب المصري ، واختلافه عن قبائل العرب ، ولم تقلع الهجرات الحديثة ، ولا المطبوعات السريعة في مزج الشعبيين ، « فالمصريين اليوم ، وإن اختلفت لغتهم وديانتهم عن لغة وديانة أجدادهم الذين عاشوا في أيام الفراعنة . أو وفدت عليهم شعوب أخرى امتزجت بهم ، وتمصرت

وأصبحت جزءاً من سكان البلاد ، ما زالوا يعيشون حيث عاش أجدادهم ، وما زالت تجرى في عروقهم دماء الأقدمين » (أحمد فخري : مصر الفرعونية)

والآن أصبحت مصر أكثر عربية من العرب أنفسهم ، وكما لجأ إليها الأنبياء قديماً - بصرف الفخر عن لغتهم - فما زال العرب يلوذون بنا ، ومن يستقر بمصر ، يذوب ، ويعد جيل أو جيلين يصير نسله مصرياً ، وليس لدينا أننا لم نكن عربياً منذ فجر التاريخ ، وإنما يكفيننا فخراً أننا مازلنا محتفظين بخصوبياتنا - على كافة المستويات - في الوقت الذي آمنا فيه بالعربية ، وأصبحنا أجبرس عليها من أهلها أو مدعها ،

ملحوظة أخيرة : كنت قد كتبت المقال الذي أغضب الأستاذ « الحكيم » في يناير ١٩٩٢ ، وأرسلته إلى مجلة « العربي » ، وكانت هناك موافقة مبدئية على نشره مع « التصرف » في بعض العبارات - بالاتفاق معي - وبعد مرور عام ونصف العام ، أبلغت باعتذارهم عن عدم نشره ، لأن الأمور « عال » هذه الأيام ، بين مصر والعرب ولا داعي لإثارة مثل هذه القضايا ■

فأذكر يا فتى قرأت دراسة بالعراق ١٩٧٨ يثبت فيها صاحبها بأن قداماء المصريين (الفراعنة) أصلهم عرب !! وحصل بها على شهادة الماجستير (!!) وليس هذا بالبهييد .. فمن المحتمل أن عبقورية الإنسان العربى اللغز المبدع والخلق المدهش الكريم قد بخت على بلاده شبه الجزيرة العربية ببناء ولوهم صغير أو مسلة ولو بطول مترين فقط .. والبرت بنائهما فى مصر (!) وضعت على بلادها بكل الإعجازات الحضارية من تحنيط، ومعمار ومهندسة وفلك وفنون .. ومنحتها لمصر فقط (!) ليس هذا ببعيد ... لم لا ١٩ كل شيء جائز .. وليس بعيداً أيضاً أن تكون الأمة التى أقامت حضارة منذ ٧ آلاف سنة (الفراعنة) ترجع لغتهم لى الأصل — كما زعم الأستاذ الحكيم .. وغيره — إلى لغة أمة أخرى لم يعثر لها على أى ذكر قبل الألف الأول قبل الميلاد — أمة العرب — لا يتأريخ دونته تلك الأمة ولا فى التأريخات التى دونتها أية أمة أخرى من الأمم المحيطة بها جغرافياً .. ليس بعيداً !! ..

على أية حال نقول بأن مثل تلك الحالة ... حالة مثل هذا الادعاء .. هى من أهم أعراض الشخصية والعقلية العربية .. تلك الشخصية والعقلية التى لو درسناها قديماً من واقع التاريخ والشعر — الذى هو ديان العرب — أو درسناها الآن على الطبيعة لوجدنا أنها تتميز أو تعانى — بمعنى أصح — من نزعة نحو التلقا صلات الغير لتتوحيج نفسها بها .. وايسر صفات الغير فحسب وإنما يمتلكاته أيضاً .. وهذا معروف منذ أن كانت القبائل العربية قبل التاريخ الهجرى

فلعله ليس من الواجب أن تغلقوا باب الحوار حول كتاب د لويس عرض هذا الفرعون ، ذلك الكتاب الذى فتحت الباب أمام تقدمه ثم أعطيتكم مؤلفه الحق فى الرد على النقد .. ولا أظن بأن الأمر قد انتهى عند هذا الحد .. فاللوضوح ليس من تلك المواضيع الهينة التى يمكن إنهااء الحوار حولها بسهولة وعند مثل هذا القدر القليل الذى لا يشفى غليلاً لأن قضية — مصرية مصر أم عربية مصر؟ — هى جرح مفتوح فى المخ الثقافى القومى للوطن .. ولعل ما فعله الدكتور والمعلم والطبيب لويس عرض هو أنه قام برش بعض الطهرات على الجرح فاماج من أماج ومنهم الأستاذ سليمان الحكيم مؤلف الكتاب المذكور — الذى قام بحشو الجرح بطن وشاش أظنه غير معقم — يعد اتهام الطبيب والتشكيك فى نواياه — وسى بعد نكده للنقد الموجه للكتاب إلى ربط الجرح ظناً منه أنه هكذا قد ضمن له الائتنام والشفاء ! لذا نستأذنكم فى هذا الرد السريع على الأستاذ سليمان الحكيم مؤلف الكتاب ... فنقول :

لم أندعش من نفى الأستاذ سليمان الحكيم لمصرية اللغة المصرية القديمة — كما جاء فى رده على النقد الموجه للكتاب والمنشور بمجلة القاهرة — ١٣٠ لسنة ١٩٩٢ — بل ولمصرية مصر كلها وردها إلى العروبة والعرب كاصل للفراغة ... لم أندعش إطلاقاً ، فقد ألفت ذلك كثيراً من كثيرين غير الأستاذ الحكيم ، وبعضهم جعل من مثل هذا اللوى لعنق للتأريخ والخط لأوراقه ببعضها البعض وظطها أطروحات حصلوا من ورائها على شهادات الماجستير والدكتوراه ..

تعقيب على الويس عوض هذا الفرعون صلاح الدين محسن

على استخدام المؤثرات النفسية لإخباس شأن النفاس أو لإعلاء شأن الخبائث — حسب اللزوم — .. وكذلك لنفى حقائق ساطعة كالشمس أو لتجميع اكاذيب سوداء كسواد الليل .. — حسب اللزوم أيضا — ومن القرب الأمثلة الحية لتلك الحالة .. حالة ذلك المسنول العربي الذى لا يزال حتى هذه اللحظة مُصرًا على أنه قد انتصر فى مهلكة المهالك التى يسميها هو « أم المعارك » بل ويحتفل بذكرى انتصاره المزعوم هذا كما يحتفل زعيم عربى آخر بانتصاره على ... أمريكا بعد أن ضربته بالطائرات وقتلت ابنته وكان أن يقتل هو أيضا .. فاعتبر ذلك نصرا يحتفل به بالرغم من أنه لم يسقط ولو طائرة واحدة للأمريكا .. وأضاف اسم العظمى إلى الاسم الرسمى لبلده .. لأنه هو وليده ضرب من دولة عظمى ! . ونسأل الزعيم صاحب مهلكة المهالك (أم المعارك) كيف تعد نفسك منتصرا وتحتفل بالانتصار بينما وطئك قد تمزق وتجزأ ، وبلدك محجور عليه دوليا وشعبك جائع بسبب الحصار المفروض على وطنك ؟ فتجد عنده حججا وأدلة وبراهين على النصر هي مقنعة جدا بالنسبة له .. ونسأل الزعيم العربى الآخر : كيف تصبح بلدك عظمى بعد أن ضربتها أمريكا ويدون أن تكون قادرا على رد الضربة أو حتى منعها ؟

فتجد عنده أدلة كثيرة وحججا وبراهين هي مقنعة جدا بالنسبة له ! ونسأل المفكر العربى اللد سلبمان الحكيم : كيف تكون لبلدك حضارة لها علم خاص باسمها اسمه « علم المصريين » ولطنتها هي من أقدم لغات الجنس البشرى وكذلك كتابتها .. فكيف تكون مأخوذة عن قومية



لويس عرش

المتحضرة فإنهم يقولون شيء هو مزيج من البهجة والبلاهة : لقد سخرهم الله لنا !!! أما عندما يهزمون ويهزبون بقتال وسلسلة الغرب التى لا يعرفون كيف يصنعون مثلها .. فإنهم يرددون ذلك تبريرا يدعو إلى الرثاء بالزعم بأنهم لم يهزموا لجهلهم بطم وتكنولوجيا التصنيع وإنما لتركهم سلاحا كان كبيرا ينصرهم فيما لو تمسكوا به وهذا السلاح اسمه : سلاح الإيمان .. فأن أجبتهم بأن القتال له أسلحة أخرى .. اتهموك بالكفر والإلحاد .. فهن سألتهن : إذن لماذا تركتم سلاح الإيمان ؟ قالوا : لقلّة إيماننا .. فتسألهم : فلماذا قلّة ل إيمانكم ؟ قالوا : لا يتعادنا من الدين .. فتسألهم : ولماذا الابتعاد من الدين ؟ قالوا : غضب من الله علينا .. فتسأل : ولماذا يغضب عليكم ؟ قالوا : لا يتعادنا من الدين .. فتسأل : ولماذا الابتعاد من الدين إذن ؟

.. فتجدهم هنا يثيرون أكتفهم ويهزّون رؤوسهم ويصمصصون شفاههم دون إجابة ... !!

ومن أعراض الشخصية والعقلية العربية أيضا .. مقدرة فطرية غريبة

تغير على بعضها البعض لتتلبس وأموال وأعراض بعضها البعض !

والشخصية والعقلية العربية عقلية مهووسة أيضا بالجد .. ويرجع هذا الهوس إلى أن العرب كلمة يعانقون بالنسبة لأن حولهم من الأمم المحيطة بهم فرس أو رومان وغيرهم .. من الإحساس بالضعف وقلة الشأن بين تلك الأمم المتحضرة وأهم المظاهر الدالة على ذلك عند الشخصية العربية قديما جامع عمرو بن العاص الذى لو رثاه للأحضان شيئا عجيبا .. أمعدة الجامع غير متشابهة .. بل مختلفة اختلافا يوضح كيف أنها أخذت من المعابد الفرعونية والرومانية القديمة ليبين بها مسجدا يسمى باسم عمرو بن العاص ، ويعد ذلك من منطق العرب شاهدا على عظمة حضارة عربية !!

هذا عن العقلية العربية قديما .. أما حديثا .. فإن العرب يقيمون ما يسمونه مصانع جيلوت إليها أجزاء المعدات المصنعة في بلاد الصناعة الحقة — بالغرب — ويقومون بمجرد تجميعها ويقولون بكل بساطة ومغالطة هي مشروعة ويريبة بحكم الطبع والتعود .. أنهم يملكون مصانع لصناعة السيارات مثلاً .. وكذلك يستاجرون الخبراء الأجانب لبناء الصروح الضخمة من مطارات وجامعات ومستشفيات ويؤمنون بأنهم بذلك قد لحقوا بالحضارة الحديثة بينما هم اشتروا .. ليستهلكوا .. ما لا يستطيعون عمله وحدهم .. هذا عن المغالطة .. أما عن التبعج .. — معذرة لهذا اللفظ إذ لم أجد فرق أو أدق منه — فإنه عندما يقال : إنكم أيها العرب تعيشون عالة على الدول الغربية

أخرى — العربية — وهى قومية حديثة النشأة ولا عندها أية شهادات من التاريخ أو وثائق من علم الآثار تدل على ذلك حيث لا آثار يبلد تلك القومية — شبه الجزيرة العربية — اللهم إلا آثار أقدام البعير والفيل .. والليل والبيداء تعرفنى .. (١) فيجيب الفكر العربى الأصيل الحكيم بصحج ومنطق وبإدلة هى مقنعة جداً بالنسبة له ! وقديماً قال شاعر عربى والشعراء العرب كانوا فى مكانة المتحدث الرسمى أو زعيم الإعلام حالياً .. :

نحن إذا بلغ القطام منا رضيع ..
تخر له الجبابرة ساجديننا (١)
تصوروا .. هذا الكلام الأجوف الفارغ .. كلام لا راس له ولا ذنب .. كلام عرب .. كذاب أشر .. هذا قيل قديماً بلسان عربى .. أما حديثاً .. فى عصرنا هذا فقد قال زعيم عربى آخر كان شديد الفخر بعروبته : « سادس إسرائيل ومن هم وراء إسرائيل » !! ويظلم الجميع — وهو أيضاً — بأن من وراء إسرائيل هى

أمريكا ولديها أسلحة تكفى لتدمير العالم كله عدة مرات وهو لا يملك مثل هذه الأسلحة سوى قدر .. فانتظروا معنى هذا الكلام الأجوف الفارغ والكذب الأشر .. إنه هو نفس الكلام الفارغ للشاعر العربى القديم منذ قبل التاريخ الهجرى ولم يتغير شيئاً !!

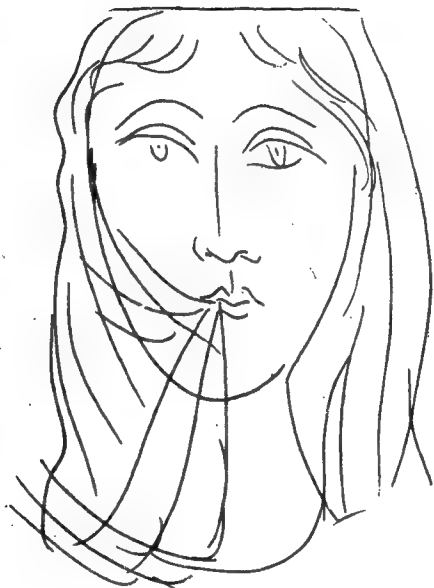
وكانت نتيجة هذا الكلام الفارغ تسبب هذا الزعيم فى قتل وجرح وأسر ولقد ٢٥ ألفاً من خيرة شباب بلده فضلاً على فقد جزء غال وعزيم من أرض وطنه لم يسترد إلا بعد سنوات طويلة وبشرط مذلة واحتاج لحرب أخرى لزوم استرداده !!

والآن .. اليوم عندما يقول الفكر العربى اللوذعى سليمان الحكيم أن « الفراعنة أصلهم عرب » ويعد أن يتجاسر على معلم عظيم وعالم جليل مثل د. لويس عوض .. لماذا يتدهش البعض !؟ فهل قوله هذا أعجب من

العربى القديم القائل بأن الرضيع من قبيلته تخرله الجبابرة ساجديننا بمجرد أن يظلم ؟ (١) أو قوله هذا أعجب من قول زعيم عربى لدولة فقيرة ومتخلفة — من العالم الثالث — بأنه سيدم الدولة التى تسطيع أن تدمر الكرة الأرضية وعدة كرات أرضية أخرى قومية منها أو بعيدة عنها (١) !

فواك الله يا عم سليمان يا حكيم ووفقه وأمد لنا فى عمره ... وأبقاك ذخراً للعروبة ... إننى بكلماتى تلك لا أعلن عدائى للعرب ولا أعلن عن نقمته على العروبة — كما سيؤول البعض كلامى بالتأكيد — كلا .. وإنما أعلن عدائى كله ونقمته كلها على منهج وسلوك غير صحيح وعلى حالة غير صحية .. وحيثما كان هذا المنهج وأينما كان هذا السلوك وتلك الحالة المرضية وسواء كانت فى العرب أو فى العجم أو فى البربر أو حتى فى الأتاجل ساكسون ■





حول مصطلح الأدب النوبى حجاج حسن أذول

ف عندما تشترك عدة مؤلفات أدبية في خواص مشتركة تجمعهم ، فالأمر يقتضى بروز مصطلح ما يطلق عليها ، بحيث يكون عنواناً مؤشراً في الذاكرة ، فإذا ما سمعنا أو قرأنا تلك المصطلح فإننا نستدعى من الذاكرة - الواعية وغير الواعية - ذلك الأرشيف أو جزءاً من مخزونه حسب الاحتياج ولذلك ظهر مصطلح الأدب النسائي مثلاً لأن أهم خاصية بارزة في هذا النوع من الأدب أن مؤلفيه من النساء . وأن الأغلب الأعم من تلك المؤلفات يدور حول المرأة نفسها وبثبت هذا المصطلح بالرغم من رفض شريحة عريضة من الكاتبات لهذا التصنيف .

كما أطلق أدب الحرب على عدد من المؤلفات لأن موضوعها الأساسى كان عن الحرب ، ومثله أدب البحر لأن الموضوع الأساسى الذى يجمع بين هذه المؤلفات التى أدرجت تحت عنوانه كان هو البحر وأحياناً يلتقط المصطلح الأدبى فترة زمنية ليقلب نفسه بها ويعرف بهذا اللقب مجموعة معينة من المؤلفات ، فنقول الأدب الفرعونى أو الملوكى . وربما وصف الأدب بتبعيته لامة من الأمم كالآداب الروسى والأدب الفرنسى ، أو نختار له مظلة جغرافية كأن نقول الأدب الأفريقى أو نلجأ لمزيد من التخصص فنقول أدب أفريقيا السوداء فنحدد به أدب أفريقيا جنوب الصحراء ، أو نقول الأدب المغاربى فنجمع دول المغرب العربى في مصطلح واحد .

كل هذه مصطلحات . ومعروف تماماً أن المصطلح مهما بلغ من التوفيق في تكوينه ، لا يمكن أن يكون جامعاً حلوياً محكماً ككل الدقة ،

فمصطلح الأدب النسائى يجمع أدبيات جيدات وغير ذلك ، كما يجمع نتاج أدبيات كثرن عن أمور خارج خصوصيات المرأة . ثم ماذا يقول المصطلح مع أدباء رجال ماظم إننا نجاهم الأدبى عن المرأة ؟ وماذا يفعل مصطلح : « أدب أفريقيا السوداء » مع أدبية بيضاء من أقصى جنوب أفريقيا كتبت عن هذه المنطقة بمقدرة واضحة ؟ ومصطلح الأدب المغاربى يحوى أدباً تكاد تكون اختلافاته شللية . فبالمنطقة عدة بلاد لها خصوصيات مختلفة ، بل وفي عدد منها خصوصيات واضحة مثل خصوصية الأدب الامازيغى (أدب قبائل البربر) ، كما أن بها أدب المغرب العربى المكتوب بالفرنسية في تفوق ملحوظ ... الخ .

وبإبداء من سنة ١٩٩٠ خاصة ، ظهر في مصر مصطلح « الأدب النوبى » ، فامتعض البعض أولاً ، ومع توالى ظهور هذا المصطلح وبثبات تحول الامتعاض إلى معارضة شديدة ، ثم تصاعد الرفض حتى صار اتهاماً مستخدميه بأنهم يعملون على الإضرار بمصر ، وأن النوبيين المستخدمين له هم في حقيقة الأمر عنصريون بل هم انفصاليون .

ترى هل يستحق هذا المصطلح هذا الرفض القاسى الذى يطعن مستخدميه في وطنيتهم المصرية ويسومهم بالتعصب والانفصالية ؟

سنة ١٩٤٨ صدر أول عمل أدبى نوبى مكتوب باللغة العربية هو ديوان (ظلال النخيل) للشاعر الراحل محمد عبد الرحيم إدريس . ومن ١٩٤٨ حتى ١٩٦٣ أى في مدة خمس عشرة سنة ، لم يصدر أى عمل نوبى ثان . وفى



زكى مراد

فوز يحيى مختار ينال الجائزة عن مجموعته دعوى النيل، عام ١٩٩٢ .. علماً بأن الجائزة حوت عام ١٩٩٢ .

ونحن نسأل القائلين : ما هي الخصائص المشتركة في تلك الأعمال والتي استندت مصطلح «الآداب النوبية» وفرضت استخدامه؟ ونقول : إن الخواص عديدة . أولها أن المؤلفات تدور حول منطقة يمينها وفي النوبة .. والنوبة لها خواص كثيرة تميزها وتصلبها تقرأ معيشياً واضحاً ، منها لغة تقليدية قائمة بنفسها ومستمرة رغم موات الكثير من اللغات التي زانمتها أو حتى التي ظهرت بعدها ، ثم خصوصية تاريخية صارية في القدم شاركت بوضوح في سلم الحضارة الإنسانية وامتزجت بالرسالات السماوية الثلاث وبما قبلها من الأديان .

وخصوصية بيئية ، وخصوصية اللون والتي صهرت جميعها لتنتج منها شبكة اجتماعية ذات طبيعة خاصة ثم إن شبه العزلة الذي ساد لفترات طويلة على النوبة أتاح للمجتمع النوبى أن يهضم ويؤبب كل الهجرات التي وفدت عليه واستقرت : من المغرب قبل

١٩٦٤ وضج الآداب النوبى خصوصيته حين صدرت رابعة محمد خليل قاسم (الشمندورية) وديوان (سرب البلشون) لمجموعة من الشعراء النوبيين ، وبما أم عملين نوبيين في هذه الفترة . ورغم صدور ثمانية أعمال أدبية نوبية لقوى ما بين دواوين شعر وروايات ، إلا أنها لم تكن مؤثرة لتواضع مستواها .

وفي سنة ١٩٨٩ بدأت غزارة العناوين النوبية المكتوبة باللغة العربية . وكان في طليعة كتابها ابراهيم فهمي في مجموعته (القر بوبا) . ومن عام ١٩٨٩ حتى الآن (أى في فترة لا تزيد عن أربع سنوات) تم طبع ونشر عدد ١٠ كتب أدبية نوبية : منها خمس مجموعات قصصية : -

- ١- القر بوبا إبراهيم فهمي
- ٢- ليلالى المسك العتيقة حجاج أدول
- ٣- بحر النيل إبراهيم فهمي
- ٤- دعوى النيل يحيى مختار
- ٥- العتيق أوله القارئ ابراهيم فهمي

وثلاث روايات : -

- ١- بين النهر والجبل حسن نور
- ٢- دنقلة إدريس على
- ٣- الكلى حجاج أدول

ومسرحية واحدة هي مناس النهر، لمحاج أدول وكتاب واحد يجمع بين الرواية والمجموعة القصصية هو «ماء الحياة» ليحيى مختار

هذه الغزارة النسبية كانت السبب الأول لاستخدام مصطلح «الآداب النوبى» . أما السبب الثانى فهو فوز كاتب هذه السطور بجائزة الدولة التشجيعية لعام ١٩٩٠ عن مجموعته القصصية ليلالى المسك العتيقة . ثم

العربى غرباً ومن شبه الجزيرة شرقاً ومن أفريقيا السوداء جنوباً ومن صعيد مصر وشمالها شمالاً ؛ هذا بالإضافة إلى الأجناس التركية والأوروبية والآسيوية التي أتت كجنود وحكم . كل هذا أبداع منظومة حياتية كاملة ذات ثقافة إنسانية لها مذاقها الخاص . ويعد تهجير النوبيين سنة ١٩٦٤ قضيت خصوصية هم وهم رزحتا على قلوب النوبيين ، متمثلة في الأم خلعهم من بيته هي جزء لا يتجزأ من تكوينهم الجمعى والفردى ... ثم تهجيرهم منها والإطاحة بهم في بيته مصطنعة ترفضهم ويرفضونها .. خصوصية تعب إنسانى لم وإن يشعر به بقية المصريين .

ولأن الأدباء النوبيين يعبرون عن هذه الخصوصيات العديدة التي تتجمع تحت بند كبير هو خصوصية النوبة لذا كان أدبهم في أغلبه ذا خصوصية مميزة ، وعليه كانت الحاجة تتطلب بمصطلح يجمع تلك الأعمال الأدبية تحت عنوان ويؤرشها العقل تحت بند ..

وإن فالخواص التي تتطلب المصطلح موجودة ، فلماذا الرضى من البعض؟ إن الصحة الأساسية للرأى هو أن النوبة جزء من مصر وعليه فإن كل أدب من أقاليم مصر هو أدب مصرى ، ومن الخطأ نسبته إلى الجهة البيئية التي ينتسب إليها أو يعبر عنها ؛ فلا نقول مثلاً أدباً قاهراً أو أدباً سكندرياً أو أدباً صعيدياً أو أدباً بحيرياً .. إلخ .. ولكننا نقول إن هناك بالفعل خصائص معينة تجمع أدباء الصعيد لصحن نذكر يحيى الطاهر نذكر محمد مستجاب وأمل دنقل .. إلخ وإن بحرى نجد ما يجمع خيى شلمى وروميش وعبد

الحكيم قاسم .. الخ ، ومع هذا فإن كل ما ذكرناه لم تستدع الحاجة إلى إطلاق مصطلح ينشئ على أعمالهم بحيث يجمعهم وإلا لكان قد ظهر هذا المصطلح ببساطة ورسخ ، وليس ذنب المنطقة النوبية أن خواصها أبرز وأوضح ، كما أنه ليس مطلوباً من النوبيين الاعتدال عن خصوصياتهم ومداراتها . علماً بأن الكثير من المناطق المصرية حاولت أن تصطنع مصطلحاً أدبيّاً يجمعها لكن هذه المحاولات المصطنعة باتت بالفشل لأن تواجد المصطلح لا يكون حقوة وإسراً ، لكن المصطلح يبرز تلقائياً إذا ما توافرت له الأسباب .

أما الحجّة الثانية - والخطيرة فعلاً - التي يطعن بها كل من يستخدم مصطلح « الألب النوبى » هي أن هذا المصطلح يدعو للانفصال .. لماذا ؟ لأنه اصطلاح عنصري متعصب !! وخطورة هذه الحجّة أنها من نوع الأسباب الثقيل والظعن في مصرية شريحة من المصريين وهي تخوين لهم ومحاولة تهم شرفهم الوطنى لكننا بعيداً عن رد فعل خشن مساوٍ لقسوة هذا الفعل القول ، نعاور بالتى هي الحسن .

مصر بلد عظيم تليد - وإن دارت بها الدوائر في عصور طال أمدها لم قصر - والتنوع فيها متوافر لكنه تنوع متوحد في صلابة أرضها الثابتة ، فنحن نجد تنوعاً تاريخياً في العمق البعيد يعطى مذاقات جيولوجية وثقافية .. من عصر فرعونى طويل طويل إلى عصر مسيحي مليح أضاف إلى المذاق الطلو مذاقاً - وإن حاول البعض إنكاره - ثم العصر الإسلامى الذى أعطى وبقوة وصيغ البلاد كلها بصيغة عربية محافظاً في نفس الوقت

على كل الموروث المتواجد . هذا من ناحية العمق التاريخى ، أما من ناحية المساحة الجغرافية الأفقية فنحن نجد صبغات ومذاقات متعددة وواضحة أيضاً ، فهناك سيناء والصحراء الغربية وبلطيمها البدوى - وإن لم يظهر لهما ألب مكتوب قوى حتى الآن - والواحات في قلب الصحراء ، ثم خصوصية مناطق النوبة والصعيد ودلتا الوادى ، ثم المدن الكبرى التي كانت لها خصوصيات متفردة مثل الإسكندرية حين البطلة والقاهرة حين المعز والمساليك ، ثم بهتت هذه الخصوصيات وتشتتت إلا من بعض الأحياء مثل جمالية نجيب محفوظ وغيط العنب لإدوار وغريال مصطفى نصر ... الخ ثم لا يجب أن ننسى قبائل النشارية وغيرها على امتداد البحر الأحمر مع السودان ؛ تلك القبائل التي ذهب إليها حميرى موسى وأبدع لنا (فساد الأمكنة) .

كل هذه الخصوصيات هي نعمة على مصر ، فلماذا يعتبرها البعض نقمة ؟ فطالما أن الجذر الوطنى يجمع فلم التوجس والاتهام؟ ونحن نعلم أن مصر من أكثر بلدان العالم استقراراً أيضاً الأقليات فيها من حيث العدد ثم - وهذا هو الأهم - لتجاس شعبيها ويعدّه عن التعصب وكرهه للعنف (١)

مصر شجرة باسقة فضيحة ، جذرها في الأرض ضارب رأسه ترتفع منه الساق الواحدة غليظة متينة وعن الساق تتفرع الفروع والفصوص في خصوصيات بيئية ومن الأفرع والفصوص ثوبق أوراق خضراء وللشمار الطيبة مذاق خاص وكل ثمرة بأديب وعالم .

تفرع الفروع وتشعب الفصوص

إضافة ، فالساق الجذع متنع .. تعدد الألاحان إضافة طالما أن اللحن الأساسى جذر ضارب في الأرض .. لاتشأق ... لا خوف ، والأهم المحرومة من الاعناق التاريخية تصطنع لنفسها تاريخاً وإن نُزّرت ، والدول المحرومة من التنوع الثقافي تقتل نفسها تنوعاً غير موجود ولو بالسيرة من دول أخرى . فما بالنا نرفض هذه الخبرات السجودة بطبيعتها فعلاً ؟

للرفض - في الحقيقة - سبب باطنى ظاهرى وإن لم يقله الراضون صراحة . فمن المعروف تاريخياً أن النوبة قديماً كانت إمبراطورية ، وكانت مملكة مستقلة ، لكن الصحيح أيضاً أنها كانت لأحقاب طويلة من ضمن الإمبراطورية المصرية ككل ، وصحيح أيضاً أنه أتى حين من الدهر صارت فيه مصر تابعة للنوبة .

ومنذ بداية التاريخ - حتى غير المكتوب منه - كان الاختلاط ، فساعد النوبيون داخل الشمال وتساعد الشمال جنوباً واختلط أهله بناس النوبة ، ولذلك فإننا نلاحظ في بعض مناطق الصعيد الطوى ملامح نوبية كما نجد في بعض الوجهة النوبية ملامح شمالية . وصار الكل بدأً واحداً بعد دخول النوبة في الدين الإسلامى الحنيف واتساقه مع الثقافة العربية التي شملت مصر كلها وصارت اللغة العربية هي اللغة الأولى بدلاً من النوبية التي انزاحت لتكون لغة ثانية في المنطقة وما يجدر الإشارة إليه هو أن النوبة عبارة عن ثلاثة أقسام منها قسم عربي تماماً أصوله ترجع إلى الجزيرة العربية ولغتهم هي العربية حيث لا يتكلمون النوبية وإن أخذوا منها مفردات بحكم التعايش والتعاقل .

بحجة الخوف على الأصالة ولو أنهم عرفوا النوبة جيداً لما تشككوا .. لو عرفوا مثلاً أن صاحب أول ديوان شعر توبى صدر عام ١٩٤٨ وهو محمد عبد الرحيم إدريس كان عضواً في مجلس الأمة المصري لأكثر من دورة ، ولو عرفوا أن محمد خليل قاسم صاحب « الضمردورة » - والتي يقول كل أدياء النوبة إنهم خرجوا من عبايته - لو عرفوا أنه مناضل مصري شديد المراس . ومن لا يعرف نضال ووطنية الشاعر والسياسي زكى مراد الذى شارك في ديوان (سرب البلشون)



محمد حمام



إبراهيم نassef

وأخيراً أقول : هل الأمر هو غيرة فنية وأدبية؟ وأجيب بأن هذا صحيح .. ألم يوصم إدوار خراط بأنه صاحب مشروع قبطي؟ لماذا؟ لأنه أديب متواجد بثقل . فمن صعب على مخالفيه أن يشترأ بأنه غير متواجد أرادوا تجريعه من ناحية أخرى .. ولكن خصوصيته في العقيدة الدينية ومع النوبة صعب تكرار قواجد الأدب النوبى ، وإذن فليخرج الأدياء النوبيون من ناحية بعيدة عن نتاج الأديب الجيد ولكن من خصوصيتهم كنوبيين .

وأخيراً فلابد من القول بأن مصطلح « الأدب النوبى » سيبقى ما بقيت الحاجة إليه حاجة حقيقية ، وينسب الموضوعية نقول إنه كلى مصطلح سنبتلاشى إن كانت الحاجة إليه مفتعلة وطائرة . دوتما حاجة لتجريح وهوس انتعالي ■

١ - مراجع كتاب (تاملات في مسألة الاقليات) تأليف د . سعد الدين إبراهيم ، دار سعاد الصباح .

فإنه بالطبع يحتاج إلى دروس في الوطنية إضافية . ويحى مختار ما هو إلا أحد تلامذة قاسم ... شارك غيره من المواطنين حياة المعتقل . والأخوان كلفت وشندى والفنان محمد حمام وغيرهم .. وغيرهم لم يقتل واحد منهم لنوبيته أو لأنه ينادى بعنصرية نوبية أو انفصال نوبى .. بل لأنهم كانوا ينادون باسم مصر الشاملة الحاوية لكل .. نادوا بها عزيزة مكرمة . ثم يجيء الزمان الذى يرسم فيه الأديب النوبى بالعنصرية والانفصالية ياسادتى الأفاضل : من منكم يزايد على وطنية خليل قاسم وزكى مراد؟

لماذا لم يتشكك - الطاعنون - في وطنية المصريين النوبيين حين خاضوا مع إخوانهم للصروب المصرية الإسرائيلية وجرت دعاؤهم المصرية النوبية لتزوى أرض سيناء ومناطق القناة؟ ولماذا لم يتشكك أحد منهم في مصرية النوبيين حين ضحت النوبة جميعها بأرضها مراراً وتكراراً لتتحول هذه الأرض إلى خزان مياه لمصر كلها ؟ خزان تتسع التضحيات باتساعه منذ بنائه في عام ١٩٠٢ ثم تملئته الأولى والثانية في عامى ١٩١٢ ، ١٩٢٣ على التوالى إلى أن كان الفرق الكامل سنة ١٩٦٤ ببناء السد العالى لم يتشكك - حينئذ - أحد في مصرية المصنعين . ولم يتشكك أحد ورجال النوبة يسبحون في مدن مصر دون أى معونة من الحكومات المتعاقبة ، بينما حاجز اللغة يفالهم واختلاف البيئة يعرقل خطاهم لكن أسلحة التشكك جردت وبسوفها امتشقت حين بدأت الشخصية النوبية تلمع في سماء الأدب بما لها من خصوصية ، والتشكك في مصرية النوبة ليس كامناً في نفوس أبنائها - كما يدعى الطاعنون - ولكنها في المتشككين أنفسهم ... كيف؟

لأن الكثير منا مصريين ما زالوا متقولين عقلياً ونفسياً في «عوغايات» الحزب الواحد والرأى الواحد والقلب الواحد ، وإن كانوا ظاهرياً مقتنعين بالديمقراطية السياسية رغمًا عنهم . فهم باطنياً ذور لون واحد وتوجه قطيعى واحد . ولأنهم داخلًا كأفراد يشعرون بالضعف كمواطنين لدولة تحلحها المشاكل فأرادوا لنا أن نشعر بشعورهم ونفقد معهم الثقة بأنفسنا . يرفضون التنوع بحجة أنه شقاق ، ويرفضون التواصل بحجة الغزو الثقافي ، ويرفضون الجديد المبدع

الجديدة عن أدائها - وبهذا الأسلوب أصبحت الأغنية الحديثة عبارة عن جمل موسيقية بسيطة قصيرة سهلة يؤديها المطرب في منطقة الكلام المعادى من الصوت ، ويرتكز على إيقاعات سريعة صاخبة تسهل للجمهور أن يشترك مع المطربين في الغناء . وهذا ما ستراه بنسب متفاوتة عند الموجي ، والطويل ، ويليغ حمدي ، وعمل إسماعيل ، ومنير مراد .

والواقع أن الثورة على القديم والاندفاع نحو التجديد والتبسيط والبعد عن النخبة والاقتراب من الجماهير كانت شعارات سائدة في السياسة والمجتمع والاقتصاد والثقافة والتعليم . وقد قلبت هذه الشعارات مصر رأسا على عقب ، وكانت الأغنية المصرية تعبيرا عن هذه المرحلة الجديدة ، وكان بليغ حمدي ابنا بارا لها .

في البداية حاول أن يكون مغنيا ، لكنه فشل كمنفي ، فاتجه بكل قوته إلى التلحين يهرب حظه . والغريب - وهذا منطقي بالطبع - أنه حقق في التلحين نجاحا سريعا فاق كل التوقعات ولأنه اعتمد على الموهبة أكثر من اعتماده على الدراسة المنظمة ، فقد حاول في ألبانه الأولى أن يجمع بين مختلف الأساليب التقليدية والحديثة ليرضى المستمعين ويستحوذ على كل الأذواق .

ورغم أنه كان شديد الإعجاب بالحن عبد الوهاب فليس في ألبانه الأولى ما يدل على تأثره المباشر ، والسبب في رأي الطابع الأرستقراطي في الحان عبد الوهاب الذي حاول بليغ حمدي أن يبتعد عنه ويقرب أكثر من الطابع الشعبي الذي يوجد إلى حد ما عند السنباطي

فا عندما بدأ بليغ حمدي طريقه في الخمسينيات ، كانت كل مؤهلاته ثلاث سنوات دراسة في المعهد العالي للموسيقى العربية ، وثلاث سنوات في كلية الحقوق ، بجانب موهبة متاجرة تنبؤ بمولد غنان جاد .

على ساحة التلحين والغناء كان هناك زكريا أحمد ، والسنباطي والقصبجي ، بجانب فريد الأطرش ، ومحمد فوزي ، ومحمود الشريف ، وأحمد صدقي . وفي مقدمتهم محمد عبد الوهاب الذي تربع على عرش التجديد ، وبه تيار نشأ وترعرع في أحضانها يضم الموجي ، والطويل ، وعلي إسماعيل . وقد حقق هذا التيار الشباب نجاحا سريعا ، وسيطر على الأغنية المصرية الجديدة ، وعلى أجهزة النشر والإذاعة والأذواق المستمعين .

في مجال الأصوات ، كان هناك في القمة أم كلثوم ، تتبعها خلال شاحبة من الأصوات المحدودة الإمكانيات بعضها يمتلك عزوبة وجمالا رغم قلة إمكانياته ، لكن الخمسينيات التقنية التي دخلت على الميكروفون عوضت ضعف الإمكانيات الصوتية ، وأصبح الميكروفون قادرا على أن « يعمل من الفسيخ شربات » .

من هذه الأصوات التي ظهرت في هذه المرحلة عبد العظيم حافظ ونجاة الصغيرة وفايزة أحمد ومحمد قنديل ، ووردة الجزائرية ، بالإضافة إلى الأصوات التي ظهرت قبلها كصباح ، وشادية . هذه الأصوات فرضت على الملحنين أسلوبا خاصا في التلحين ، يتحرك فيه الملحن ضمن منطقة محدودة من الصوت يظهر فيها جماله ، ويعتمد الملحن تساما عن المناطق الأخرى الضعيفة وعن كل التقنيات والمهارات والزخارف التي تعجز هذه الأصوات

بليغ حمدي : الموهبة وحدها لا تكفي

سهير عبد الفتاح



التي وجدت إقبالا كبيرا من الجمهور لاعتمادها الشديد على التيمات والإيقاعات الشعبية والغربية الراقصة والنفحات المحدودة والجمل القصيرة ، مع إبهار المستمع والمشاهد بأوركسترا ضخم يضم آلات عربية ، وآلات غربية وآلات شعبية ، وآلات حديثة الأرغول إلى جانب الساكس ، والقانون إلى جانب الأودج الكهربائي والجيتار ، والعود والمنا إلى جانب الفلوت والأكورديون . كل هذا الخضم الهائل من الآلات المتناقضة وظفه بليغ لى يقدم خطأ لحنيا مفردا .

هكذا ظن بليغ حمدى أن العالمية ستأتى إذا خلط بعض الجمل الشعبية ببعض الإيقاعات الراقصة ، وخلط بعض الآلات الغربية ببعض الآلات العربية ببعض الآلات الغربية ، وهكذا ظهرت ألحانه « قولو لعين الشمس ما تمشى » و « آه يا ليل يا قصر » و « على حسب وداد قلبى » والواقع أن هذا الاتجاه كان موجودا قبل بليغ حمدى فى بعض الأغاني التي لحنها مصور الشريف ، وأحمد حمدى ، وغناها محمد عبد المطلب ، والبلبلى ، ومحمد رشدى ومحمد العزبى . لكن ألحان الشريف وصديقى كانت تستوحى الروح الشعبية دون أن تنقبس الجمل الشعبية نفسها ، وكانت تحافظ على الأساليب العربية فى كل شيء . لكن بليغ حمدى ركب الموجة ، وخلط بين العناصر الشعبية والعناصر المأخوذة من الأغاني الغربية الراقصة .

لكن هناك عنصرا جديدا فرض نفسه بقوة على بليغ حمدى وجعله يغير الطريق الذى سار فيه . هذا العنصر الجديد الذى بدأت به مرحلة جديدة فى حياة بليغ حمدى هو جرس التلفزيون الذى دق فى منزله ذات يوم من أيام سنة ١٩٦٠ ،

إلى الحزن والكآبة واللحن فى النهاية عبارة عن جملتين تتكرران طوال الأغنية التي توسع فيها اللحن فى استخدام الآلات الموسيقية .

أصبحت تطغات بليغ بلا حدود ، فقد نجحت الأغنية التي لحنها لعبد الحليم حافظ نجاحا كبيرا ، وأصبحت على كل لسان ، وكانت المرحلة كلها تساعد على تحقيق هذا النجاح وتؤكد ثقة الملحن الشاب فى نفسه ، فأخذ يتحدث عن أغنية مصرية عالمية مستوحاة من الغناء الشعبى ، ومستفيدة من أساليب التوزيع الأوركسترالية .

ولكن كيف يتأتى له أن يصل إلى هذه الأغنية العالمية ؟ أى أدوات ؟ وبأى ثقافة موسيقية ؟ وهل استطاع أولا أن يضع أساسا جديدا لأغنية مصرية أو عربية حتى يمكنه أن يضع أساسا لأغنية عالمية ؟

كل هذه الأسئلة ظلت معلقة . فقد اندفع بليغ فى المحاولة ، بالوهبة وحدها ، وبدون أن يكمل ثقافته الموسيقية ، وبدون أن يجد حتى الوقت للتفكير ، اندفع فى تلبية طلبات المطربين والمطربات الجدد ، يقدم لهم ألحانه

وزكريا أحمد ، ولهذا ترى بليغ حمدى متأثرا فى ألحانه الأولى بهذين الملحنين ، كما يظهر فى لحنه الأول لفائزة أحمد « ما تحبينش بالشكل ده » فهو لحن بسيط سهل يتميز بروح جادة رصينة وبعمق متدفقة تذكر بطقاتلىق أم كلثوم فى الثلاثينيات .

اختار بليغ حمدى لهذه الأغنية مقاما عربيا اليفا هو مقام « الراست » . وتنقل بين أجناسه تنقلات سلسلة هادئة لا تخالف توقعات الأذن العربية . لقد أخذها على مهل وقدم جملا لحنية محدودة تحسوى على أنغام خجلة متوجسة بإيقاع بسيط هادئ .

حاز هذا اللحن الذى قدمه بليغ لفائزة أحمد فى منتصف الخمسينيات على بعض من إعجاب المستمعين التقليديين ، وكثير من إعجاب المضميرين ، أما جيل الشباب ، فكان محايدا فى إعجابه بهذا اللحن .

لكن للحن المتوثب لم يرض بهذه النتيجة فنفض عن نفسه غبار الرصانة والتشدد ، وعرف إلى من يدير دفته فأنضم لموجة الملحنين الشبان ، أو لتيار الغناء المصرى الحديث ، وسار على هديهم ، وقدم فى أغنيته الأولى لعبد الحليم حافظ « خسارة خسارة » كل أساليب وتقاليد هذا التيار .

هذه الأغنية عبارة عن جمل لحنية تستعير لهجة الكلام العادى ، وتثير الشعور بحزن رقيق ، ولا تخلو من المرح الذى يصل أحيانا إلى الرقص .

يبدأ الجملة الأولى من هذه الأغنية بنغمات من مقام « النهاوند » ، ذات إيقاع حالم ، وتليها لازمة موسيقية قصيرة لينتقل فيها الإيقاع ، إلى إيقاع راقص ، ثم تاتى الجملة الثانية فيرجع

فرغمه وإذا به يسمع صوت سيدة الغناء العربى أم كلثوم تطالب منه أن يعد لها لحنا جديدا .

لقد بنى بليغ حمدى خطته السابقة على أساس الأصوات البسيطة الضعيفة التى كان يلحن لها . فمأذا يفعل مع أم كلثوم ؟ لقد اضطر للعونة للبيديات عندما كان متأثرا بـ زكريا أحمد والسنباطى . لكنه لم يفعل إلا أن أضاف الجمل التى استوحاها من السنباطى وزكريا إلى الجمل الشعبية والإيقاعات الراقصة ومن هذا الخليط قدم بليغ حمدى لحنه الأول لأم كلثوم التى غنت له أحد عشر لحنا .

في أغنية « حب إيه » أول الحان بليغ الطويلة لأم كلثوم ، بدأ مثل الحارثى الذى يحاول أن يخطف أنظار المشاهدين بألعابه الخطرة .

والأغنية تبدأ بمقدمة طويلة نوعا من

مقام « البياتى » وهو المقام الذى استخدمه بليغ في اللحن وتجول في بعض فروع القريية كالتهاوند والصبا والحجاز ، ثم تتبع المقدمة جمل لحنية قصيرة وهى من خط ميلوى واحد معاد بدرجات مختلفة في حركة صاعدة وهابطة ، ولكن بنغمات وإيقاعات متقاربة جدا يتوقعها المستمع لأنها خالية من الوثبات والقفزات التى تحتاج إلى خيال وثقافة موسيقية ؛ ولهذا تميز اللحن بالرتابة فضلا من المفاجآت والقفلات المعكمة التى تعودنا عليها في الحان السنباطى وزكريا أحمد والقصبجى لأم كلثوم

واللحن في مجمله لا يمثل قيمة فنية كبيرة ، فلا هو أضاف تكتيكا جديدا أو قدم أسلوبا مبتكرا ولا هو حافظ على الخط الرصين للحان التى كانت تغنيها أم كلثوم ، بل خرج بها عن وقارها المعتاد ، وأدخلها لأول مرة في أسلوب

غنائى عامى ، كان له جمهوره الواسع في قفزة الستينيات بسبب التقديرات الاجتماعية التى أشربنا إليها والتي أفضت إلى ظهور ذوق جديد وسميعة جدد .

لكن بليغ حمدى لم يكف عن التلحين للأصوات الأخرى . ولهذا وقع في ازواجية ملحوظة . فلذى يستمع إلى الحانه لأم كلثوم يتذكر السنباطى وزكريا أحمد ، والذي يستمع إلى الحانه لعبد الحليم حافظ ونجاة وعفاف راضى يتذكر المداخن والرجبانية ومحمد عبد الوهاب .

لقد كان النجاح السريع هو العدو الأكبر لبليغ حمدى ، لأن ثقافته الموسيقية كانت محدودة من ناحية ، وكان الإقبال الجماهيرى على الحانه ضخما من ناحية أخرى ، فلم يبق إلا الموهبة ، والموهبة وحدها لا تكفى ■



● كلنا جند الحواري ... إسلاميون أو علمانيون !!

● أنا مضطرب لتقديم تنازلات معرفية كي يصل خطتي !!

● طه حسين كان سجالياً ... ولهذا كان سهلاً عليه التراجع !!

● عشت الإسلام الاشتراكي ، والإسلام دين الملكية الشخصية والإسلام دين الجهاد ، والإسلام دين السلام .

● افكر طه حسين قائمة على الحسن .. وغير مؤسسة علمياً !

بين الواقعة والواقعة المشابهة ، مسافة كافية للاختلاف ، والمضغ مرحلة لم تمنحنا إلا سقوطها والانتظار .. وهذا قرار جامعة القاهرة (مارس ١٩٩٢)

برفض ترقيّة د . نصر حامد أبو زيد إلى درجة الاستاذية ، والتشكيك في

عقيدته ، وواقعة التحقيق مع د . طه

حسين حول كتابه (في الشعر الجاهل) ١٩٦٦ تلخص حضورها ، ومعها تلك

الرحابة الفكرية بالعشرينيات من هذا القرن .. ومعها أيضاً محدودية أيامنا وسياقتنا اليومي المتراجع .

٦٧ عاماً بين الواقعتين .. مسافة نحاول قراءتها خلال حوارنا الممتد مع

د . نصر «أبو زيد .. من عضويته بالإخوان المسلمين حتى خروجه عليهم ،

ومن رفضه (للحل الإسلامي) إلى المطالبة بفتح الأبواب له ، ومن صراعه

الفكري إلى صراعه السياسي الموزوم . هي محاولة لأضامة واقع رديء ..

كيف هي صراعاته ؟ وكيف هي معرفته وانتاج مفكره .

● نبدأ بعضويتك لجماعة الإخوان المسلمين .. وتربيتك الدينية الأولى ؟

— لم تكن علاقتي بالمسجد مجرد علاقة عبادة ، ولكن علاقة الفتى الريفي بالمسجد هي علاقة يمكن يقضي فيه أكبر عدد من ساعات اليوم ، بدءاً من استخدامه كمكان للذاكرة ، إضافة إلى أنه مكان للعبادة وحضور الدروس الدينية ، ولا يزال كثير من أبناء قرنتي (قضاة) ينسدر طنطا ويناديوني (بالشيخ نصر) لأنني حفظت القرآن في سن مبكرة وكنت أقوم بالأذان وأصل إماماً إلى أن وصل الأمر إلى أن خطبت الجمعة .. كان ذلك في أوائل الخمسينيات وكانت حركة الإخوان المسلمين قوية ، تقريباً كان في كل قرية شعبة .. وكنت عضواً أو (شعباً) في (شعبة) (ثقافة) وأذكر عام ١٩٥٢ أو ١٩٥٤ عندما جاء حسن الهضيبي أول مرشد عام للإخوان المسلمين إلى طنطا .. قمنا في نادي طنطا بتقديم استعراض يضم الأشبال والكشافات ، ولأن صوتي كان جهورياً فقد أختاروني للوقوف في أول العرض لأهتف (الله أكبر والله الحمد) يومها لفينا نادي طنطا وأنا في المقدمة ، وعندما مرزنا أمام المنصة رفعتني الزملاء ووضعوني أمام الشيخ حسن الهضيبي ، فأعطاني بوضلة وقال لي : (هذه البوضلة تبين الاتجاهات .. وبيناً يهديك) .

هذه الحادثة أذكرها تماماً لأنني كنت سعيداً جداً جداً ، لذلك اتصلت بالأخ إبراهيم رجب ، وسمعت أن يرفعنني من الأشبال ويضعنني في «أسرة» لأصبح عضواً كامل العضوية .. بعد ذلك بأيام حصلت المواجهة العنيفة مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وقبض على باعتباري عضواً في الإخوان المسلمين .

د . نصر أبو زيد عبد الرويني

هذا ما أسال عنه تحديدًا .. إنك لم تكن تريد ولم تكن هذه رغبتك رغم التكوين الدينى والارتباط بالإخوان المسلمين وسيد قطب ؟

هذا مؤشر إلى فك الارتباط بينى وبينهم وأستطيع تحديد السبعينيات كتاريخ لفك ارتباطى بالإخوان المسلمين .

• نتيجة لخلالك الفكرى معهم أم إن أسباباً أخرى وراء خروجك ؟

— نتيجة لتعميق وعيى أنا وخبرجى من دائرة القراءات الفاصرة على الإخوان فقد تعددت قراءاتى خاصة مع دخول الجامعة قراءات فى الفلسفة والاشتراكية والوجودية والفكر الإنسانى عامة .

وأظن أن هناك مفارقة فى حياتى تضغنى دائماً فى المعارضة .. فعين كانت مصر كلها فى الد الاشتراكى لم أكن ضد الد الاشتراكى لكن كنت أقرب للإخوان المسلمين وعندما حدث الانقلاب فى السبعينيات وتحول الد الاشتراكى إلى الهامش فى مقابل الدينى حدث العكس بالنسبة لى .

• ليست مفارقة فعند البداية واثت لا تجد تعارضاً جذرياً بين مشروع ٥٢ وفكر الإخوان ؟

— بالطبع لا يوجد تعارض .. وقد ذكرت كثيراً أن مشروع ١٩٥٢ ليس صحيحاً انه مشروع علمانى ، ولا تعارض جذرياً بينه وبين الدين .

القرآن حقيقة ثقافية :

• مفهوم النص هو إبداعك الفكرى الاساسى ما الذى أردت إضافته تحديداً إلى المعرفة العربية الإسلامية ؟



نصر أبو زيد

• فى بداية حياتك العملية لم تكن «الدراسات الإسلامية» هى اختيارك الشخصى كمادة للتخصص وإنما فرضت عليك .. ولعلك تحفظت يومها مستعيداً تجربة الشيخ أمين الخولى والدكتور خلف الله ومعركتهم مع الجامعة فى محاولة للابتعاد عن ذلك التخصص وتلك الدراسات .

بداية تؤرخ للسلامة ببرائى ولا تشكل قناعة كالفية بطبيعة الدراسة ؟

— طبعاً فقد كان الأدب هو ما يابى كباحث .. كنت أكتب شعراً بالعامية والفصحى ونشرت بعض القصائد وحصلت على بعض الجوائز بالجامعة وفى الثقافة الجماهيرية .. ولم يكن فى ذهنى ولا فى طموحى التخصص فى الدراسات الإسلامية .. وعندما احتاج قسم عربى بكلية الآداب لهذا التخصص رفضت دفاعاً عن رغبتي وطرحت مثال الشيخ أمين الخولى وبد الفعل العنيف الذى حدث لرسالة محمد أحمد خلف الله حول (التخصص فى القرآن) .. مشيراً إلى إمكانية تجديد تلك المعارك .. لكنه لم يكن إيثاراً للسلامة لاني لا أعرب إلى مكان آخر ولكن أنا أصلاً لم أكن أريد التخصص فى الدراسات الإسلامية .

• إلى أى حد أثرت عضويتك بالإخوان المسلمين وتربيتك الدينية على رؤيتك الفكرية ؟

— إذا صح القول إنى لم أخرج تماماً من هذه التربية .. لقد ظلت متمسكاً بما هو عام وإنسانى فى الدين . فافكر الكتب التى تأثرت بها (الإسلام والعدالة الاجتماعية) لسيد قطب فهو يضع مصالح البشر فى تفسير الإسلام والعقيدة .

فى الستينيات كان البعض من ذوى الميل الاشتراكية (كنت فى العشرينيات من عمري) وكان يؤلنى جداً أى اعتداء على الإسلام وكنت ألق ضد اعتكاف الإخوان ، ليس بمنطق التخصص للإخوان ، ولكن بمنطق أن السجن والاعتداء على حرية الإنسان بسبب أفكاره شيء مؤلم بالنسبة لى .

كنت أقرا (فى ظلال القرآن) وكل كتب سيد قطب الذى تأثرت به جداً ، لكن ، التائر كان أقرب للمحنة التى يعانيتها الإخوان ويعانيتها سيد قطب .. كنت أقرب لأن أكون متعاطفاً .. لكن فى نفس الوقت كنت من أبناء الثورة المتحمسين جداً للثورة والمقرارات الاشتراكية .

• فى هذه الفترة هل تصورت أن التعارض جذرى بين فكر الثورة وفكر الإخوان المسلمين ؟

— لا كنت أرى أنه تعارض سياسى وليس فكرياً ، وأن مبادئ الثورة ووثائقها الأساسية تعتمد الإسلام .. لكن الخلاف فى تصوري كان حول فهم الإسلام والقصة التى تصورتها فى ذلك الوقت (والتي أدركت بعد سنوات أنها لم توجه فقط للإخوان المسلمين ولكن لكل القوى الوطنية) أى كانت هناك مصداقية للفكر بشكل عام ... تأميم للفكر كما أسميته .

— عندما درست المجستير (الاتجاه العقل عند المعتزلة) وجدت أنه تفسير عقلاني للقرآن ... وعندما درست (التفسير الصوفي عند ابن عربي) في الدكتوراه وجدت أنه يتلاقى في نقاط قليلة جداً مع التفسير العقل ويتقاطع معه .. عندئذ أدركت تعددية تاويل النص في التراث العربي ، وأنه مدارس واتجاهات وخلافات عديدة اكثرها بروزاً الخلاف بين الشيعة والسنة .. وكان طبعياً أن اطرح السؤال : هل يمكن أن نواصل لتحديد ملامح موضوعية للنص القرآني نتفق عليها جميعاً ؟

من هنا كان (مفهوم النص) .. لكن لم تكن الإجابة بمجرد التأمل العقل أو الاجتهاد المنبث الصلة بالتراث العربي ، ولهذا كان علي إعادة قراءة علوم القرآن خاصة في كتاب (السيوطي) وكتاب (الزركلي) اللذين يلخصان كل المعرفة العربية الإسلامية حتى القرن ٦ هـ أو ١٦ ميلادي من منظور عصري ، كي أرى أي هذه العلوم يمكن أن يساعدنا على بلورة مفهوم للنص ، وبالتالي قدمت قراءة من منظور عصري لعلوم القرآن التقليدية منها (أسباب النزول ، المكي والمدني ، التفسير والتاويل ، الناسخ والمنسوخ ..) ليس بأن أدرسها في ذاتها وإنما لاستنبط منها مؤشرات وعلامات هادية حتى نتمكن من القول بأننا نتحدث عن نص طبيعى (كذا) والمنهج الصالح لتفسيره يعتمد ملامح (كذا) وبالتالي يكون هناك حد أدنى من الاتفاق بيننا كعلمين

كان السؤال في ذهني مرتبطاً بالخلافات التفسيرية للقرآن قديماً وبالخلافات المعاصرة أيضاً .. فانا

كمواطن وباحث عشت الإسلام الاشتراكي في الستينيات ، والإسلام دين الجهاد ضد الصهيونية في السبعينيات ، وعلمت الإسلام دين السلام في التسعينيات والإسلام دين الملكية الشخصية ، ولم يكن من الممكن تجاهل هذه الاسئلة .

❖ ولماذا تبحث عن اتفاق .. ما هي المشكلة في تعدد التأويل ؟

— مشكلة التأويل ليست كامنة في التعدد ولكن في خطأ التأويل ، ممكن أن نضع القواعد ثم تعدد التأويلات ، لكن نحن لسنا متفقين على طبيعة هذا النص . وبالتالي معظم التعدد قائم على أن كل منا يتكلم من خلال مفهوم مغاير للآخر عن النص .. من الممكن أن نظل خلافات ، لكن خلافات منبثقة من اتفاقنا على حدود هذا النص لكن معظم التأويلات قائمة على تجزيئية في النص أي تنتزع الآية من سياقها (ليس سياقها اللغوي فقط ، ولكن سياقها الاجتماعي والتاريخي أيضاً) وهو ما يخلها بدلالات متعددة بعدد الذين يمكن أن يحملوها من هنا كانت المعارك الفكرية نفوذها دائماً على مستوى النصوص ففي حرب الخليج الذين وقفوا مع العراق استندوا إلى الإسلام والذين وقفوا ضد النظام العراقي استندوا إلى الإسلام ، والذين وقفوا على مجيء القوات الأمريكية استندوا إلى بعض النصوص والذين وقفوا ضدها استندوا إلى بعض النصوص .

هذه خطورة لأن من يفسر النصوص الدينية يطرح تفسيره على أنه التفسير الذي يمتلك الحقيقة .. اما محاولة (مفهوم النص) ليست أكثر من محاولة لتلمس بعض الأبعاد في التراث المرتبط بعلوم القرآن لكي نفهم طبيعة

هذا النص ، وهو قول ليس جديداً ، لكن الكتاب أبرز تلك العلاقة الوثيقة بين النص والثقافة التي نزل عليها ، وبالتالي فهو متأثر كص بمواضعات هذه الثقافة وهذا ليس إنكاراً للأصل الإلهي (كما حاول البعض اتهامه) لأن الله سبحانه وتعالى يفعل في التاريخ ، ولابد للفعل التاريخي أن يكون معتمداً على السنن الإلهية في الواقع .. والقرآن هنا علاقته بالثقافة أنه نزل باللغة العربية ، ولو كان الله سبحانه أنزل وصياً في مجتمع آخر لكان أنزله بلغة ذلك المجتمع ، إذن فاللغة العربية لابد أن تدرس علاقتها بالنص ثم يدرس تحول النص نفسه داخل بنية الثقافة العربية إلى نص فاعل .. إنني لم أكتشف شيئاً لكنني وضعت تلك الحقيقة تحت الضوء استناداً إلى علوم القرآن .

❖ الا يوجد تعارض بالفعل بين قدسية النص وتاريخيته ، أم انها مرة أخرى حلولك الوسطية للتوفيق بين القدسية ومنهجك المادي التاريخي ؟

— أنا كباحث لا أبدأ من معايير العقلية المرتبطة بمكوناتي العقلية والذهنية والفلسفية في تكوين الأشياء .. أقصد الفصل التام بين أي قناعة فردية وبين ما يسمى بالثقافة الثقافية .. ولهذا تكلمت في (مفهوم النص) عن الحقائق الثقافية .. وبرزت بين الحقيقة (الثقافية) والحقيقة (الامبريقية) والأخيرة هي ما يستطيع الناس الوصول إليها بصرف النظر عن الزمان والمكان والثقافة : أي أنها تجربة عملية بحثة تصل لنفس النتائج في أي مكان بالعالم لكن هناك حقائق ثقافية مرتبطة بكل

مجموعة بشرية تنتمي لثقافة .. على سبيل المثال (إن القرآن من عند الله) هذه حقيقة ثقافية وليس موضوعي كباحث مناقشتها ... ويمكن على مستوى فلسفي قد يكون لي رأي فيها ، لكن العلوم الإنسانية تتعامل مع حقائق ثقافية أى تتعامل مع تصورات ومفاهيم ولا يجب على الباحث أن يستبدل تصورات موضوع الدراسة بتصوره الشخصي فذلك أكبر خطر يهدد السلالة المنهجية في العلوم الإنسانية .

الحقيقة الثقافية أن (القرآن من عند الله) وأنه نزل في لحظة تاريخية معينة (نزل به جبريل على محمد) ليس عندي أية وسيلة علمية للتحقق من هذه الحقيقة لا أكيدنها ولا نفيها ، لكني فقط اتعامل مع معطياتها الثقافية .

* بغض النظر عن قناعاتك !!

— بغض النظر عن قناعاتي .

* لكنها في الحقيقة قناعاتك

— طبعاً قناعاتي وعندي أسباب امبريقية لذلك منها دراسة تاريخ محمد وسيرته ، والتي تنفي تماماً انه كذاب ومزور ، إذن لابد أن هذا الإنسان كما قال لنا تماماً طبعاً محمد هنا ابن ثقافة ، وقد كان في هذه الثقافة ذلك التصور وهذا ما حاولت شرحه في (مفهوم النص) فقد آمن العرب قبل الإسلام بأن الجن تتسمع اخبار السماء وأنه يوجد وادى عبقر تسكنه الجن ويلهم

الشعراء ... هذه مفاهيم ثقافية ممكن نعتبرها كلاماً فارغاً ، لكن هذا ليس شغلي كباحث ، أنا فقط أدرس الظاهرة من خلال القوانين المكونة لاكتشف الجوهرى منها ... من هنا قدسية النص هي حقيقة لأهل الثقافة ، وهي أيضاً حقيقة بالنسبة لي أى أن صاحبها الاول يؤمن بها والناس جميعاً آمنوا بها ، ومن خلال ١٤ قرناً لا يزالون يؤمنون بها .

(هذا النص من عند الله) لكنه فعل الهى ، هذا الفعل الإلهي تحقق في لحظة تاريخية وبالتالي اكتسب الفعل الإلهي تاريخيته ، فإذا اكتسب الفعل الإلهي تاريخيته أصبح فعلاً تاريخياً .. وهناك فهم فج للعلاقة بين التاريخية والزمنية لكن ليس معنى أن النص له لحظة تاريخية بدأ فيها أن دلالاته تقف عند حدود هذه اللحظة التاريخية لا ، لكن فهم هذه اللحظة التاريخية ضروري لفهم دلالاته ، فلا يمكن فهم النص دون فهم لحظته التاريخية ، لكن دلالة النص يمكن أن تتجاوز لحظته التاريخية ، لأن هذه طبيعة اللغة (ليس لأنه نص مقدس) . من حيث أن اللغة نظام رمزي للعالم ، فيتحول العالم في اللغة إلى رموز والرمز له قدر من الثبات غير سيروية ما يشير إليه الرمز في العالم .. ولهذا نظل نستمتع بالنصوص الشعرية القديمة ، ونظل تجد دلالاتها ، لكن تجد دلالاتها مرهون في نفس الوقت بفهمها في سياقها التاريخي ولهذا مزجت في كتابي (نقد الخطاب الديني) بين (الدلالة) (والرمز) فدلالة العبارة أو الواقعة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن سياقها ، لكن يمكن أن يكون لها مغزى يتجاوز اللحظة التاريخية .. وعندما أقول بتاريخية النصوص بفهم البعض

سواء بحسن نية أو سوء نية (كما قال فهمى هويدى) إن هذا (تعطيل للنصوص) لكن فهمى هويدى يعرف جيداً أن علماء الاسلام قالوا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والسبب هو الواقعة الجزئية التي نزلت عندها الآية ، إذن لابد من فهم السبب لفهم السبب ، لا نستطيع فهم الآية دون أن نعرف السبب لكن اللغة لها قدرة على (التعميم) يحكم طبيعتها كلفة وقول علماء الاسلام بعموم اللفظ وليس خصوص السبب يدل على فهمهم أن الآية مرتبطة بسببها ، ولا تفهم إلا بفهم سببها ، لكن دلالتها ممكن تتجاوز فلا تعطل .. طبعاً الاستاذ فهمى هويدى — لأنه مفروض — يتجاهل هذه المسألة ويتهمني بأنني اتكلم عن تاريخية النصوص من أجل تعطيلها ، لكن هناك نصوصاً تظل مرتبطة بزمانيتها مثلاً (قل لا أجد فيما أوحى إلّٰى معصراً على طامع طمعة إلا أن يكون) هنا لا نستطيع الوقوف عند عموم اللفظ وإنما نقف عند خصوصية السبب ، فهذه الآية لم يرد فيها تحريم الخمر ولهذا نرجع لأسباب النزول .. الإمام الشافعي ذكر أن سياق الآية سياق سجالي .. ولو أخذنا بعموم النص نعطل نصاً آخر ، وهذا يحتاج إلى دراسات متخصصة .. أيضاً في مستويات التحريم مستويات للدلالة كثيرة من كتبنا عنها لا يفهمونها .. هناك مستوى (حرمت عليكم) ومستوى (قل للمؤمنين) (واجتنبوه) .. هذه كلها مستويات خطاب تحتاج للاستعانة بمناهج التحليل اللغوي المعاصر .. فاللغة ذات بعد تداولي أى ليست لها قوانين مطلقة ..

• وماذا لو بدأت بهدم النص ؟

— ماذا تصمدن بهدم النص ؟

• لو تحررت من قدسية النص :

— إطلاقاً .. قدسية النص هنا يعيد

ليس له تأثير في التعامل مع النص ، إن مشكلتي مع (الخطاب الديني) (إن النص مقدس لكثرة رسالة للبشر ، ولأنه رسالة للبشر المتكلم ، حضوره ليس على مستوى حضور المخاطب .. وهناك أنواع من الرسائل .. رسالة تركز على المتكلم (سيرة ذاتية) ورسالة تركز على المخاطب وهذه نصوص تعليمية ، النصوص الدينية تقع في إطار الرسائل التي تركز على المخاطب ولا يعني ذلك خلوها من التركيز على المتكلم ..

هنا التعامل مع النص — حتى النص الالهي — يتجاوز بعد أن يصبح جزءاً من بنية الثقافة — يتجاوز أصله .. وقدسية النص مقولة عقيدية دينية لا يؤدي التعامل مع النص بمناهج التحليل اللغوي (والتي ليس هناك وسيلة أخرى للتعامل معه) إلى الغشائ ، المشكلة هي الخلط بين الاثنين .. على سبيل المثال : آدم خلقه الله بيديه ، ونفخ فيه من روحه .. إذن هو من خلق الله ، أصله إلهي لكنه ليس إله وليس مقدساً .. والنص الديني مقدس من حيث هو نص معتد بتلاوته ، يقرأ في المساجد للتعبيد ، لكن نحن نتكلم على مستوى آخر على مستوى الدرس ، هذا ما جعل فقهاء المسلمين يقولون إذا كنت تقرأ في القرآن متعبداً فلا بد من الطهارة والبوضوء ، ولم يشترطوا هذا الشرط عند الدرس .

صراع النصوص :

• في كتابك (الإمام الشافعي والأندلسية الوسطية) ربطت بين أفكار الإمام الشافعي عن شمولية

النص الديني والقول بالحاكمية ، وهو ما استنكره بشدة . البلتاجي منكه بإنكار النص الديني والتحرر منه ؟ ما العلاقة بين الشمولية والنص .

— الحاكمة قائمة على هذه الفكرة الشمولية وهي مرجعية النص الديني وأنا أستنكر (الشمولية) وليس النص الديني .. أقول بالتحرر من الشمولية .. أما النص نفسه فلا يملك شمولية ، والذي يضافى عليه الشمولية الإنسان .. على سبيل المثال : تحويل النص إلى سلطة ، أي نص له قوانين لفهمه ، تحويل النص إلى سلطة مطلقة هذا تحويل إنساني .. فعندما أحول شكسبير إلى سلطة مطلقة ، ليس النص الشكسبيري ما فعل ذلك ، لكني أنا ككاتب الذي حولته إلى مرجعية فيقاس أي أدب على شكسبير .. الآن يوجد فرق بين النص وبين سلطة النص ..

أيضاً عمر بن الخطاب في نصوص وأضحه الدلالة مثل (الزكاة) (المؤلفات قلوبهم) (وقطع يد السارق) لم يكن مؤمناً بسلطة النص ولكن أن يمارس النص سلطته في سياق وليس خارق السياق .. والذي أضفى على النصوص سلطة هي الحياة العقلية العربية ، والذي أضفى على النصوص (شمولية) الإمام الشافعي عندما قال (ما من واقعه إلا ولها في كتاب الله حكم) . هذه شمولية مضافة .

• هذا يعني أن سياق النص هو المقدس وليس النص ذاته ؟

— لا .. السياق ليس مقدساً ! فسياق النص شرط لفهم النص لأنه في سياق نشأة النص ، وفي سياق فاعلية النص ، النص أصبح متصرباً في سياقات مغيرة متغيرة ومتعددة ،

سلطة النص سلطة يمنحها العقل للنص ، وليست كامنة في النص ذاته فشمولية النص تصور إنساني يمنح للنصوص .

• وما الذي يبقى كائناً في النص ؟

— الكائن في النص الدلالة ، هذه الدلالة شرط لفهمها سياقه الأصلي وشرط لتطبيقها سياق التطبيق وهناك تعددية في السياق : سياق تكون النص وهو سياق يعطيني المعنى الجوهرى في النص ، وسياق تطبيق النص وهو يعطيني إذا كان هناك تماثل أو يخالف يحدد مرجعية النص ودرجتها .. وعندما عطل عمر بن الخطاب (المؤلفات قلوبهم) قال : كان الإسلام ضعيفاً ، أي أنه يدرك أن النص له سياق ، أي أن النص ليس له سلطة .

• هذا يتناقض مع كلامك حول قدسية النص !

— كلمة مقدس هي (الحساسية) فمقدس ينتمي إلى مصدر مقدس لكن (العلم) مقدس بينما نحن ننسوه .. المشكلة أننا نتوقف عند حدود الأصل ولا نفارقه .. بينما حين نتوقف الظاهرة من أصلها ، نضفي عليها ونلوثها ونبعد قداستها ، لكن هذا لا ينفي أنها في الأصل آتية من منبع مقدس فالحق السكين كي تقطع بها وتاكل بها لكننا أيضاً نقتل بها ..

البلتاجي يقول إنني أضع النص في تعارض مع العقل ، حيث يوجد النص ينتقي العقل .. وأظن أنهم من يفعلون ذلك لأنني أقول بسلطة العقل كسلطة مرجعية وحيدة للمعرفة الإنسانية .. وهذه السلطة هي نفسها التي تفهم النص .. بعبارة أخرى أن العقل حين يحول النص إلى سلطة مطلقة يكون قد

تنازل عن سلطته التي خلقه الله بها ، ويكون قد وضع نفسه تحت سيطرة النص ، بينما النص لا ينطق كما قال علي بن أبي طالب : (القرآن بين دفتي المصحف ، لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال)

وواقع الأمر أنه يحول نصوصاً ثانوية ، هي شروح على النص ويعطيا هذه السلطة .. وهناك كلام طويل في كلمة النص ودلالاتها ، وكلمة النص الديني والفرقة بين النصوص الثانوية والالائية .. والقرآن نص أولي لا شك ... وكل الشروح بما فيها السنة نصوص ثانوية ، لكنها تتحول في الفكر الديني إلى نصوص أصلية ، وتمتلك مرجعية شاملة .

• **الفرقة صعبة ودقيقة .. فعندما نقول بأن سلطة النص بشرية ، وسياق النص تاريخي ، لماذا يبقى في النص ذاته ؟**

— يبقى نص ارتضته الثقافة إطاراً مرجعياً .

• **لكن لا يوجد نص جذاته ؟** — طبعاً

• **إذن لا نستطيع الكلام عن نص ؟**

: لا .. ممكن نتكلم عن نص ، ففى ثقافات أخرى في اليونان مثلاً ممكن تعارض الله والكنيسة لكن لا تعارض شكسبير لأنه نص هذه الثقافة ..

في مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي كان الشعر هو النص قبل القرآن وكان هناك صراع أسميه (صراع النصوص) وكانت له أسبابه الاجتماعية والاقتصادية ، وكانت محاولة القرآن أن يبقى النص المسيطر والمهيمن وهذا يبدو في كلامه عن الشعر (وما علمناه الشعر وما ينبغي) (وما هو

بقول شاعر) فقد كانت العرب تريد جذبهم إلى النصوص الشعرية الموجودة ، لأن الشعر نص الكاهن ولأن الكهانة هي نص العقلية العربية .. كان ذلك فهم جديد ، كاهن مجنون ، كلها اتهامات ليس مقصوداً بها شخص محمد ، وإنما المقصود بها تصنيف الظاهرة ، فيبنى عن نفسه الكهانة والجنون والشعر ويفتان اسماً جديداً خالصاً هو (القرآن) وهنا أستشهد بطله حسين الذي قال (القرآن ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن) وهي كلمة صحيحة جداً أنه نص جديد في بنية الثقافة .

• **وتحول إلى حقيقة ثقافية ؟**

— تحول إلى حقيقة ثقافية ، وتحول الشعر (الذي كان هو النص الأصلي) إلى نص مفسر عند المسرئين وابن عباس .. اليوم يدرسون في كلية الآداب شرح ابن عتيق (ألفية بن مالك) لأنه تحول نص على نص على نص على نص إلى نص أصلي .

وكتابتى عن الإمام الشافعى يعتمد على أن عصر التدوين هو عصر وضع قوانين تدوين الذاكرة العربية ، وهو كلام يدخل في علم النفس الاجتماعى وليس (الفقه) كما تصور الدكتور البلتاجى .

• **ليست المسألة فقط صراعاً فكرياً ولكنه صراع سياسى**

— لا نستطيع فصل الصراع الفكرى عن الصراع السياسى ، (ونقد الخطاب الدينى) ليس مجرد كتاب قدمته ولكنه يمثل خطراً على خطاب دينى

سائد يفقد الكفاءة العلمية ويمثل خطراً فكرياً يهدد مصالح ويكشف زيف الخطاب السائد .. إذن هو خلاف فكرى له مغزى سياسى ، واستغل مغزاه السياسى داخل الدعوة للضغط على إدارة الجامعة وقرار رئيس الجامعة كان قراراً سياسياً .

• **أى أنك القراءة الصحيحة الوحيدة بينما هم القراءة المزيفة ، لماذا لا تعتبر أن هناك قراءات أخرى مختلفة وغير زائفة ؟**

— هناك شروط للقراءة ، تتوافر في قراءة فتعطيها مشروعية ولا تتوافر في قراءة أخرى فتبقى زائفة .

• **قراءة البلتاجى زائفة ؟** — زائفة

• **وقراءة الغزالى زائفة ؟** — الغزالى لم يقرأ

• **لا أقصد جرائمه لكنك بتك تحديده : ولكن فكره في العموم ؟**

— أنا أكاد أنفى من كتب كتبها أصحاب الفكر الدينى ، أنفى عنها صفة القراءة ، لأنها إعادة إنتاج لما هو موجود في كتب التراث ، قد تكون إعادة إنتاج لما هو متفق في كتب عديدة لينضم في كتاب واحد .

• **إذن أنت لست في صراع مع السائد الآن .. ولكن في صراع مع الخطاب الدينى كله ؟**

— لا .. في صراع مع بنية العقل .
مع نمط من الخطاب الديني يحول الدين
إلى وقود سياسي هو (الإسلام السياسي)
وخطورته أنه يحرم المتدين من التمسك
بجوهر الدين .. فعلى سبيل المثال نجد
أشخاصاً من رموز التيار الإسلامي
لكنهم ليسوا متدينين بالمعنى
الأخلاقي ، ولو قمنا بإحصائياته سنجد
أن نسبة آيات التشريع إلى آيات
الأخلاق ١ : ٦

فبنية الدين هي بنية تتصل بالتربية
الأخلاقية للفرد في علاقته بذاته
ومجتمعه .. فإذا زعنا الدين من هذه
الوظيفة الاجتماعية وحملناه وظيفه
سياسية تصبح الأخلاق الدينية ليست
بأهمية القدرة على توظيف الدين ،
ويكتسب الفرد أهميته بقدرته على حرق
هذا الوقود لتشريك القاطرة السياسية ،
وهذا ما يجعل ميكانيكي أو تذب ضائع
يتحول إلى أمير جماعة

• كتابك أيضاً هي إعادة إنتاج
لما سبق ، ولو ظهرت في القرن الرابع
الهجري مثلاً ، لكن كلاماً عادياً ، لكن
الأهمية التي اكتسبتها هي خروجها
في هذا الزمن المتخلف والمتراجع ولما
تنتوى عليه من تحليل سياسي ؟

— أنا موافق وليس لدى حساسية
من ذلك فليس هناك إنتاج علمي خارج
السياق فما أقوله ليس جديداً .. يقول
ملك محمد أركون ، وأدونيس لكن
يقولانه في فرنسا .. ويقولون ملكه من
تونس فأننا لا آتي بمعجزة معرفية ولكنها
البينة والناخ ومحاولة توظيف الدين
سياسياً .

• منذ قرأ الجامعة برفض ترقيته
إلى درجة الأستاذية استناداً إلى تقرير
اللجنة العلمية المشكك في عقيدته
واسمك يرتبط بطله حسين وواقعة
محاكمته .. لكن على حين بدأ طه
حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)
بالشك المنهجي بدأت أنت باليقين
المسلم به وبالخلق النقائلي ..

بعد أكثر من ٦٠ عاماً تبدو كما لو
كنت متراجعاً عن اجتهادات طه
حسين ومنهجه ؟

— دعيني أصح لك طه حسين ..
سأرجع لطله حسين في السطور التي
ذكرها (في الشعر الجاهلي) ثم حذفها
بعد ذلك في كتاب (في الأدب الجاهلي) ..
قال (للقرآن أن يتحدث عن اسماعيل
وإبراهيم لكنه ليس معنى هذا وجود
شخصيات تاريخية مثل إسماعيل
وإبراهيم) .. أي أنه فصل بين الخطاب
القرآني فيما يتضمنه من وقائع وبين أن
يكون الخطاب دالاً على وقائع خارجية ..
لكن طه حسين قالها بنوع من
(الحسد) .. وعفا نقول الحسد ،
نقصده أنها حقيقة علمية لكنها غير
مؤسسة علمياً ، ولأنها قائمة على
الحسد جعل الانسحاب منها ممكناً .

وقوله طه حسين على الرغم من أنها
صامدة فقد كان لها تأسيسها العلمي
الذي كان موجوداً في عصر طه حسين ،
وهو أن اللغة بشكل عام لا تدل على
الوقائع التاريخية ، ولكن تدل على ما في
الإنسان لا ما في الأعيان ، أي كان
العالم يتكون عنده من صورة ذهنية في
العقل الجمعي ، والإنسان حين
يستخدم اللغة يستخدمها لتعبير عن هذه
الصورة الذهنية هناك مسافة بين العالم

في ذاته وبين العالم في الإنسان
والتصورات .

لا يوجد تطابق ولا أيديولوجية
ولا يوجد تطابق بين التصورات سوى في
المعرفة العلمية أي المعرفة الإمبريقية
على سبيل المثال : إن كلمة دم ليست هي
الدم وإنما هي صوت أما الدم فمجرد
مادة لها مكونات ورائحة ..

فالتصور الذهني هو الواسطة بين
العالم الخارجي ، وهو ليس تصورات
مفردة وإنما تصورات العالم أو
ما يسمى برؤية العالم .

القرآن نزل على العرب الذين كان لهم
تاريخ ، ولا يستطيع أحد أن يقول إنه
تاريخ واقعي أو تاريخ تصوري هذا
لا يستطيع أحد الوصول إليه سوى
المؤرخ عن طريق الحفريات والوثائق .
وهو جهد الوصول للفرق بين الواقعة
والتصور ، بين التاريخ الفطري
والواقعة الحقيقية ... العرب كان في
ذهنهم تاريخ فيه اسماعيل وإبراهيم ،
والقرآن هنا كان يضابط تصورات
العرب وأي خطاب هو خطاب
تصورات .. هذا كلام علمي .

• أي أن ما ورد في القرآن ليس
حقيقة ولكنه مجرد تصورات ؟

لا هو حقيقة ... ليس حقيقة
(إمبريقية) لأن العلماء لم يحددوا في
الوثائق كلها شخص اسمه إبراهيم ..
المسألة أن القرآن ليس كاذباً وليس
معنى أنه غير موجود في التاريخ أن
القرآن كاتب وواقع الأمر أن الذي قاله
طه حسين دون تأسيس علمي أصبح
مؤسساً علمياً لكن ما هي مشكلة
خطاب التنوير طوال الوقت ؟

إنه خطاب سجال وليس خطاباً
يحاول أن يؤسس وعياً .. ليس معنى
ذلك أنني لست سجالياً ولكن طه حسين

الكبرى) وفي (الشيخان)

• مرة أخرى ما الفرق بين منهج العلمي ومنهج العميد ؟

— طه حسين طرح الشك كمنهج غائب عن الحياة العلمية العربية تماماً ، طه حسين كان يطرح الشك كمنهج عقلى للوقوف ضد المنهج السائد وهو منهج (النقل) وهذا منهج يجد حضوره الأعلى جدأ في العلوم الدينية لكن طه حسين أخذه في (الشعر) لكن مغزاه في العلوم الدينية هو ما جعل الهجوم على كتاب (في الشعر الجاهلي) فظيعاً ..

الناس فهمت أنه منهج لوطيق في مجالات أخرى مثل خطورة على كل أنماط الخطاب .. فهو يقول ان المرويات والرواية ليست كافية ، وإن الرواية ثابتة كي يبقى المروي صحيحاً .

الخطورة ليست على الشعر الجاهلي ولكن على العلم الحديث ، وكان آخرون يعملون ذلك بمجالات أخرى .. الشيخ أمين الخولي وأحمد أمين فعلوا هذا لكنهم لم يأخذوا مكانة طه حسين لان الموقف السياسي أعطى لطه حسين ابعاداً أخرى ، فقد طرح منهجه بهذا الشكل الرصين في إطار بيئة تتصل من بيئة دينية كاملة مثل الأزهر لوجود جامعة مدنية (جامعة القاهرة) فبدأ أخذناها بالمعنى الرمزي يكون الجديد المدني يمتاز الديني بمنهج آخر انا بالنسبة لطه حسين جيل رابع في هذا المجال داخل الجامعة (طه حسين / أمين الخولي / محمد أحمد خلف الله / نصر أبو زيد) .. والآن المنهج داخل الجامعة شبه مستقر ومشروع ومعترف به . بينما المنهج لدى طه حسين يرتاحاً كان هو المسألة المنهجية الضاغطة ، وحتى بعض الدراسات ذكرت أنه في تطبيقه للمنهج كان الطرح

كان سجالياً ولهذا كان سهلاً عليه التراجع لأن السجالية حين تواجه بسجالية أخرى أقوى تتراجع .. والسجالية تعني هي القدرة على الإقحام بالبيانات غير معرفية . وفي واقع الأمر ان الامتداد الذي تقوم به بعد طه حسين ليس تراجعاً فقط نحن نقول : نحن لا نصارب الدين .

• وايضاً طه حسين كان لا يحارب الدين

— طبعاً طه حسين كان لا يحارب الدين ، لكنني خشي من الاتهام لتراجع ، لا أخاف لاني احاول أن أؤسس لمسألة بشكل علمي ، وأنا متفيل أن هذا المجتمع لو فهم العلم والمعرفة ترسخت فيه لن توجد العدمية والمفاجأة من المناهج العلمية .

• لم نصل بعد إلى التصديد المنهجي لاجتهاد العلمي بعد طه حسين ؟

— انجاز طه حسين كان في دراسة التاريخ الإسلامي ، وليس في دراسة الدين أو دراسة النصوص الدينية .. ثم يقترح طه حسين ولم يقترح أحد من منطلة النصوص الدينية .. اقتربوا فقط من منطلة الفكر الديني .

• لا .. طه حسين (من الشعر الجاهلي) (الاقرب تماماً من النص الديني) ؟

— اقترح ، يحكم أنه يتناول موضوعاً مختلفاً ، لكنه اقتراب ليس بشكل مباشر فذلك لم يكن جزءاً من مفهوم طه حسين ..

المجال مختلف والمنهج واحد .. كانت محاولة الاقتراب لدى طه حسين هي اقتراب من ظواهر الأدب في (الشعر الجاهلي) ومن التاريخ في (الفتنة

النظري على درجة عالية من الحدة لا تتفق مع التطبيق الذي قدمه الكتاب ... بالنسبة لي فانا انتمى لجيل في قسم اللغة العربية .. المنهج بالنسبة لهم — بما أضيف إليه من معارف حديثة (واقعية ، اشتراكية ، بنوية ، حداثة) أصبح معروفاً .. أنتهى لمؤسسة علمية ، لم يعد المنهج بالنسبة لها حاجساً وإنما كيفية الخوض بهذه المناهج في مجالات علمية مختلفة .

• على العكس ، أظن ان المنهج لا يزال حاجساً داخل الجامعة ، ولم يحقق استقراره بعد .. كما أنه مشكلة واضحة ولم تحل في الواقع ...

— طبعاً هذا ما أحدث التصادم في مشكلة ترقية .. فقد تصورت أن المنهج بالفعل مشكلة بالنسبة للمجتمع ، وليس داخل المؤسسة ، حتى اكتشفت من خلال التجربة أنه ايضاً مشكلة داخل المؤسسة .

• وخطوات هذا المنهج الذي يحكم معرفتك ولقب عليك العالم ..

— أنا لا أستطيع أن أضع له عنواناً .. لكن خطواته بدأتها بدراسة التراث القديم والمعاصر ، وى دراسة لابد أن تبدأ (بسؤال) وهذا منهج .. وفي إطار دراسة التراث لكل سؤال ١٠ إجابات جاهزة ، ومشكلتي كباحث ان أعلم نفسي وطلابي كيف أنصاف الإجابات الجاهزة وكيف اطرح السؤال بحثاً عن إجابة حقيقية للسؤال ، لأن الإجابات الجاهزة إجابات تاريخية .. لقد تكون منهجي من خلال عمليات الماكيدة الدراسية وليس منهجاً نظرياً مكتلاً كما كان لدى طه حسين ليس لدى منهج نظري ، لقد بدأت دراسة

المعتزلة فتأثرت بالمنهج الاجتماعي ..
فلاعتزال ظاهرة تاريخية اجتماعية ،
كان المعتزلة يتكلمون في الدين ، وهم
يدافعون في ذات الوقت عن مصالح بينما
فريق آخر يهتف عن مصالح أخرى
مغايرة ، ففكرت منهجياً أن الأقوال
الدينية ، ليست أقوالاً في الدين من حيث
هو دين مفارق ، وإنما هي أقوال تعبر
عن مصالح .. ومن هنا بدأت دراساتى
من خلال السياق . طرح السؤال ..
تحاشي الإجابات الجاهزة .. محاولة
الكشف عن إجابات تتساند فيما
بينها ..

هو منهج التحليل التاريخي مطبقاً في
مجال معرل له خصوصيته .

فتح الأبواب لعقريتي القمم .

• أنت واحد من دعاة الحوار مع
الفكر الديني والجماعات الدينية
المختلفة هل الرحابة في الحوار
المفتوح يقلل من الفاعلية السياسية ،
كما حدث في التاريخ (المرحلة في
التاريخ الإسلامي وفلسفة الإجراء
وتداعياتها السياسية) مع من
تتجاوز ؟ وكيف تقيم حواراً مع بنية
عقلية مغلقة ؟ ماهي آليات الحوار
الذي تطرحه ؟

— أشكر ، أنت أول شخص يتكلم
معى باعتبارى من دعاة الحوار .. طبعاً
الحوار عندما نطالب بإشاعته في
الجمع ، في الحياة العقلية والثقافية
والسياسية قد لا يكون موجهاً لجهة
معينة هي بطبيعتها ترفض الحوار ولكن
الصراع مطلوب للجماعات خارج
الصراع ، وخارج منطقة الخلافات أى
أن الحوار مطلوب بالمعنى الاجتماعى
والديمقراطى من أجل الناس . كنت
أتمنى أن (قصة أبو زيد) تفتح باب

الحوار دون تركيز على الواقعة الجزئية
وهي (الترقية) ولكن في قضايا عامة
مطروحة في الحياة العامة .. على سبيل
المثال : أين رجال القانون في هذه
الواقعة ؟ . عندما يستدعى شيخ
للإدلاء بشهادته في قضية لا دخل له
بها ، ويكون أول سؤال له ماذا تعرف
عن الموضوع ؟ فيجب لا أعرف
شيئاً ..

يحتاج الأمر لرجال القانون ،
فالقضاء الذى نسمع عنه لا يسأل فيه
شيخ ولا تصدر في قاعته فتوى .. هذه
قضية كانت بحاجة إلى حوار والحوار
ليس بالضرورة مع شخص .. أننا ممكن
أرد على فهمى هويدى وهو يريد على كى
يفهم الناس ..

وعندما تطرح سؤالاً مع من
نتجاوز ؟ نجد أنه ليس للإسلاميين
فقط الذين ضد الحوار .. هنا ضد
الحوار ويدرجات مختلفة .. هذه مسألة
اسمها (الخطابات المغلفة) .. الحوار
مطلوب لمناخ ، ليس المقصود إقناع
شخص متجاوز وإنما مقصود به الناس
تفهم وتتعلم .. وهذا يحتاج لمناخ ليس
متوفراً للإسلاميين أولنا ..

بالنسبة لى لست فقط من دعاه
الحوار مع الإسلاميين ، وإنما أطالب
بالديمقراطية الحقيقية كمخرج من
الأزمة .. وربما تقضى بالإسلاميين إلى
الحكم لكن هذه ليست مشكلة .. ورغم
أنى خصم فكرى ، لكن حلال الفكرى
لا يتحدد على موقع ما أخالفة في الحكم
إذا أصبح في السلطة يقل خلاف معه
أو يزيد .. وإذا أصبح في المعارضة يقل
خلاف أو يزيد .. وهذا فرق كبير بين
الخلافات والصراعات الفكرية وبين
التحالفات السياسية عندما يصل
الإسلاميون إلى الحكم ، على شعوبنا أن

تخوض معهم التجربة ، نجرب مبدأ
(الإسلام هو الحل) فسيظل هذا
الشعار بمثابة الثمرة المحرمة مالم
يجرب .

نحن شعوب مهضمة الأحلام ،
(جربنا الاشتراكية ففشلت ، وجربنا
القومية ففشلت ، وجربنا العلمانية
ففشلت .. يبقى الإسلام ، والشعوب
كلها تخرج من أزمتها بالتجربة وليس
بالوعظ والخطب إضافة إلى أن هذا
الخطب (الإسلامى) يطرح فقط
مثلاً علياً ، وعليه أن يتعامل مع
الواقع ، إن شعوبنا تدفع طوال
تاريخها الثمن مضافاً ثمناً لتجارب
تقوم بها النخبة .. مرة واحدة لها أن
تختار وتحمل بنفسها النتائج ...
ورغم أنى خصم فكرى فلا بد أن
أساهم في فتح الباب بالحوار ليختار
الشعب ما يريد .

• كما لو كنت تبشر بالحل
الإسلامي !

— لا .. أنا لا أبشربه فلا أعتقد أنه
حل .. إنه أكثوبة
• ترى أنه أكثوبة ولا تتردد في
فتح الأبواب له !

— أنا لا أفتح الباب ولكن أقول
بالديمقراطية فهي بداية الخلاص
ولا يمكن أن يتخلص الإنسان من شيء
إلا بتجريبه .. أى أن عفرتي القمم
يظل مخيفاً مادام داخل القمم .. بالمعنى
هذا لندع شعوبنا تختار وتجب دين أن
يبدلها الحل والتجريب ...

لكن ليبرالية حقيقية .. بمعنى أن
هناك ليبرالية اقتصادية وتحملها فقيمة
الدولار (٣٢٠ قرشاً مصرياً)
وتحمل .. فلماذا لا نتحمل الحرية
العقلية بكل ما تقضى إليه ..

أذكرك يوم تحرير سعر الدولار ،
ضرب طلاب جامعة القاهرة بالرصاص
في مظاهرات حرب الخليج .. وأتلفتها
مفارقة حادة ، فتحرير الدولار لمن
بالضبط ؟ كيف نحرر الاقتصاد بإنسان
هو نفسه ليس حراً .. لن يتحرر
الاقتصاد إلا بمجتمع منتج ، وإن يتحول
المجتمع إلى مجتمع منتج إلا بأفراد
أحرار .

*** بالطبع وهذا ما يجعل الحرية
المعرفية أكثر تأثيراً ومعاركها أكثر
شراسة**

— عندما ننادى بالحوار ، فنحن
نسعى إلى مستويات في الحوار تقضى إلى
الحرية المعرفية ، وعندما نصل إليها
تصبح قدرة الشخص مثلي على الإنتاج
والإبداع الفكرى أعلى بكثير جداً ..
أحياناً أقول (أكثر خيئنا) فمن السهل
على رجل مشغول بالفكر الدينى مثلى أن
يتحول إلى واعظ كما تحول كثير من
أساتذة الجامعة ، والمرحلة لا تستغرق
سنة حتى ينتقل الإنسان من مستوى

الفقر إلى مستوى القصور ، فقط يغير
القناة وبدلاً من (نقد الخطاب الدينى)
يصبح (إعادة إنتاج الخطاب الدينى)
والسالة مغرية فهي رحلة ملايين .

*** لكنها رحلة لا يقطعها الا
شخص لا يفرق بين الموقعين ، من
السهل عليه نفى أحدهما أو كليهما ..**

— لكن أيضاً يساعد عليها مناخ ..
فأنا أتكلم عن شباب يحتاج إلى شقة
وإلى امكانيات حياة يومية .. هنا
المجتمع ببساطة شديدة يقول له (بلاش
وجع دماغ) .

*** من المؤكد أن هذا المناخ
الردىء يفرض نفسه بالسلب على
إنتاجك المعرفى ، يؤثر على تطوره إن لم**

يعطل فاعليته ؟

— طبعاً إنه لا يعطل إنتاجى فقط ،
لكن يشوهه معرفياً .. أنتى مشغول
بمواطن بينما المقروض أن أنتج معرفة ،
ومؤسسات الدولة تحول هذه المعرفة إلى
معرفة شائعة .. ولهذا أعجبني جداً
تفرقة فاروق حسنى بين الثقافة
والتثقيف ، فأنا مثقف لكن ليس من
مهمتى القيام بالتثقيف .. لكن للأسف
أنا أقوم أيضاً بهذه المهمة إلى جانب
الثقافة وبالتالي فأنا مضطر لتقديم
تنازلات معرفية كى يطل خطابى ..

في فرنسا رأيت إعلاناً لطفل يمسك
بكتاب (نقد العقل الخالص لكانط وكان
الإعلان عن لبن الأطفال .. دهشت
(فنقد العقل الخالص) تحول لمعرفة
شعبية يعتمد عليها معلى .. أتأمل
الإعلان فلا أجد كتاباً واحداً في مصر
المحروسة من أول رفاعة الطهطاوى إلى
الآن تحول إلى معرفة شعبية .. للأسف
إمكانيات الباهذين لدينا مهدرة ،
وفاعليتهم المعرفية متدهورة . ■

الانتشارات والتنبیحات

٢٥٠ فصل التجربة الماسونية في مصر ، على شلش . مهرجان للتلفزيون ..

أم سوق للفيديو؟ ، وليد الخشاب . سينما الشاطئ: الآخر للمتوسط ، رفعت

بهجت . رشدي سعيد ونهر النيل ، مصباح قطب . الشرب نص حوار مع

المخرج المغربي مؤمن السميحي ، احمد عثمان . فرنسا حوار مع نجيب

محفوظ هالة عصمت القاضى . فيلم (الأخر) والسؤال الجوال بحثا عن

تكاملية أولى ، على عوض الله كرار . ألمانيا مهرجان شالنسيا لدول

البحر المتوسط ، فوزى سليمان . لندن الشر في كل قلب ، بثينة رشدي

مصر

التجربة الماسونية

في مصر

فإذا كان هذا الكتاب آخر ما صدر للصادق عزيز الدكتور على شلش قبل رحيله. وكان هذا البحث جزءاً من مجلد كبير نشره منذ عدة سنوات يتناول تجربتين هامتين في تاريخ مصر الحديث :

- التجربة اليهودية في مصر .
- المحافل والجمعيات الماسونية في مصر .

ويتناول الباحث . الدكتور على شلش كل تجربة في قسم خاص من كتبه ثم يختلف العلاقة بينهما في نهاية الجزء الثاني حين يؤكد محاولة استغلال الصهيونية للمحافل الماسونية لترويج فكرة الوطن القومي لليهود . وينهج الدكتور على شلش نهجاً موضوعياً يتحرى الدقة والوصول إلى الحقيقة كلما وجد إلى ذلك سبيلاً . يتضح ذلك من قراءة أسماء المراجع والوثائق

ومصادرها المتعددة ثم يورد الآراء المختلفة ويقابل بينها ويفندنا على ضوء الوثائق والمراجع والوقائع المعروفة حتى يصل إلى الحقيقة المنشودة من هذا الموضوع . ومن هذه الزاوية تأتي قيمة هذه الدراسة التاريخية الجديدة في تناول تجربتين من لخطر وإهم تجارب التاريخ المصري الحديث .

وهذان الموضوعان كنا — قبل هذا الكتاب — مجالاً مليئاً بالجوانب التي يحترق حولها اللغظ وتختلط فيها الحقائق بالأوهام . وقد قدم على شلش في هذا الكتاب مرجعاً صادقاً وموثوقاً لهذين الموضوعين . وكذا بما لا يترك مجالاً لشك مقولته — من أن الهدف هو دراسة التجربة اليهودية في مصر الحديثة على ضوء التاريخ والسياسة ، لا لخدمة أهداف السياسة ولا لخدمة تسييس التاريخ .

اذن فليبحث بطرح البديل الموضوعي لتناول هذه التجربة . واعتقد أنه قدم مثلاً ينبغي أن يحتثه كل باحث في جوانب التاريخ فليس من مصلحة أحد زرع الاثواك وإثارة العداوات في الوقت الذي يتجه فيه الجميع نحو السلام .

التجربة الماسونية في مصر

ويتناول هذا الجزء تاريخ الماسونية وانتشارها في مصر . بادئاً بمحل يخصه الدكتور على شلش للتعريف بالحركة الماسونية معتمداً على أربع من موانئ المعارف هي البريطانية والأمريكية واليهودية والسوفيتية . وهي تشكل نوعاً من الثباين في الرأي . كما تعكس في

مجموعها أهم وجهات النظر المعاصرة في الموضوع .

يقول محرر مادة الماسونية في « دائرة المعارف البريطانية » (طبعة ١٩٨١) أن الماسونية هي التعاليم والممارسات الخاصة بالطريقة الأخوية السرية للبناين الأحرار والمقبولين (من غير البناين) . وهي أكبر جمعية سرية في العالم ، انتشرت بفضل تقدم الإمبراطورية البريطانية . وظلت أكثر الجمعيات شعبية في الجزر البريطانية وغيرها من بلدان الإمبراطورية (سابقاً) وقد نشأت من النقابات التي لها البنائون عندما تولوا بناء القلاع والكتدرايات في العصور الوسطى . ولما تولف بناء الكتدرايات بدأت بعض محافل البناين العاملين في قبول أعضاء فخرين بها لتقوية ظهور الإقبال على عضويتها نتيجة توقف عمليات البناء ، ومن هذه المحافل نشأت الماسونية الحديثة النظرية أو الرمز وبدأت بممارسات ورموز النقابات القديمة ، ولكنها ما لبثت أن اتخذت في القرنين السابع عشر والثامن عشر شعاراً ونقائيد الطرق الدينية القديمة والأخوة الغروسية . وفي سنة (١٩١٧) تأسس المحفل الأكبر ، وهو رابطة تجمع المحافل في إنجلترا ، ثم انتقلت فكرة المحفل الأكبر إلى البلدان الأخرى .

ويضيف المحرر : أن الماسونية واجهت — منذ بدايتها تقريباً — معارضة شديدة من الأديان المعروفة ، ولا سيما من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . ولم تلبث أن منعت في الاتحاد السوفيتي والمجر وبولندا وإسبانيا والبرتغال وإثونيسيا ومصر وغيرها . ولكن الماسونية ليست



٤ - أن المسيونية دخلت أمريكا على أيدي اليهود . ومعنى هذا أن اليهود أدخلوها كإثنية حتى يضمنوا لانتمسهم نوعاً من المظلة الواقية ، ولا يستبعد الدكتور على شلش - حتى في غياب الوثائق - أن يكون لليهود - كإثنية - دور في نشأتها القديمة أو الحديثة ، ولا في توجيه محالها لخدمة بعض أغراضهم . وهذا ما يوحى به قول محرر دائرة المعارف اليهودية : إن دستور المسيونية قد صيغ بطريقة تسمح ببعضوية اليهود .

والسؤال الآن : كيف ومتى دخلت المسيونية مصر ؟

يرفض الدكتور على شلش ما تشير إليه دائرة المعارف الأمريكية من أن تاريخ المسيونية يرجع إلى عصر بناء الأهرامات في مصر ، وما ذكره دائرة المعارف اليهودية . من أن المسيونية استمدت شعارها من شعار بناء هيكل الملك سليمان في القدس ، ونشأت مع بقله وكذلك أرجعها إلى طلائفة الدروز في الشام كما تقول الدائرة البريطانية ويرى أن هذه الدعاوى تتمتع بالتاريخ القديم حتى تظهر المسيونية بمظهر العراقة .

ويرى أنه يمكن تقسيم تاريخ المسيونية في مصر إلى ثلاث مراحل :

١ - مرحلة التأسيس وتتمد من غزو مصر على يد نابليون بونابرت سنة (١٧٩٨) حتى الاحتلال الإنجليزي سنة (١٨٨٢) .

٢ - مرحلة الاستقرار وتتمد من الاحتلال

طبع السرية فيها . وقد كانت هذه السرية مغرية جداً - في كثير من الأحوال ، في ظل الأنظمة الدكتاتورية والمسيونية ، بالناصر والجرائم ، لسبب بسيط ، هو أن المحلل هي الجمعيات السرية الوحيدة المصرح بها في البلاد التي تحتفظها . وستظل هذه السرية سواء كانت صحيحة أو مزعومة ، ممكن الخطر دائماً في الحركة المسيونية .

٣ - أن المسيونية نصر على عنصر الدين ، بمعنى أن تدعو أعضائها إلى أن يكونوا على دين من جهة . وأن يتقوا على أن تكون يسيرة مهتدس أو بناء اعظم ، ولكنها في الوقت نفسه نصر على عدم الخضوع في الدين أو المسييسة . فكيف يتفق هذا مع ذلك ؟ وإذا كانت الأديان المعروفة تدعو إلى المعروف وتنهى عن الفكر لما هو الجديد الذي تقدمه المسيونية ؟

مؤسسة مسيحية كما فهمت خطأ في كثير من الأحوال ، فهي تضم كثيراً من عناصر الإيمان وتعاليمها ، وتحض على الأخلاق والاحسان وطاعة قانون البلاد . ويشترط في طلب عضويتها أن يكون ذكراً بالغاً مؤمناً بوجود كائن اسمي . ومؤمناً أيضاً بغناء الروح . ومع ذلك اتهمت بعض المحلل بلتحميز ضد اليهود والكاثوليك وغير البيض . وقد اجتذبت في البلاد اللاتينية المفكرين الأحرار والمعلمين للأديان : على حين اجتذبت في بريطانيا وشمال أوروبا والبلاد الأنجلوسكسونية كثيرين من البروتستانت البيض .

ثم يورد الدكتور على شلش ما تقوله دوائر المعارف الأخرى ويستخلص منها بعض الحقائق التالية :

١ - أن المسيونية نشأت في إنجلترا متأثرة بالشكل التنظيمي للقبائل البينالين .
٢ - أن المسيونية أكبر جمعية سرية في العالم ، كما قل محرر الدائرة البريطانية ، وإن كان محرر الدائرة الأمريكية ينكر هذه السرية . ربما لأن المحلل المسيونية في أمريكا بالذات ، قد تحورت في بعض النواحي . فالحلل الأمريكية هي الوحيدة في العالم التي فحلت أبوابها للنساء والصبيان والأطفال ، وبدات تمارس نشاطاً اجتماعياً واضحاً . ومع ذلك تظل اجتماعاتها مغلقة ومتناقضاتها سرية .

ومن الملاحظ أن أي انحراف للمسيونية - حتى من وجهة نظر انتماءها - كان وما زال يرجع إلى

الإنجليزى حتى اشتعل الحرب بين العرب واليهود في فلسطين سنة (١٩٤٨).

٣ - مرحلة الانقراض وتقدم من حرب فلسطين حتى صدور قرار منع المسوئية وإلغاء محالها سنة (١٩٦٤).

يؤكد الدكتور على شلش أن مصر عرفت المحال المسوئية عقب غزو يونان سنة (١٧٩٨) وكان جرجى زيدان أول من أرخ في العربية لتاريخ هذه المرحلة وعنه نقلت جميع المصادر العربية التالية بعد صدور كتابه «تاريخ المسوئية للعام» سنة (١٨٨٩).

وقد قسم زيدان المسوئية في مصر الى طورين على غرار ما يفعل بنوخو لوروي: الطور العمل المتصل بتكوين منظمات البنائين للمعلمين او نقاباتهم، والطور الرمزي المتصل بالمحافل العلنية، التي اتخذت رموزها عن البنائين القداسى. وقد المسوئية قديمة العهد في مصر من حيث طورها العلمى، لان الجمعيات المصرية السرية كانت تعلم ما يقرب كثيراً عن تعاليم المسوئية.

وهذه الجمعيات قديمة في رأى زيدان وترجع إلى عهد بناء الأهرام والمعابد الضخمة. ومع ذلك فقد جاءت المسوئية من بعد ذلك من الغرب في العصور الوسطى، حيث عهدت الحكومة المصرية في عهد الخلفاء إلى فئات منهم هنسية وبناء كثير من الجوامع والقلاع والأسوار - وضرب مثلاً على ذلك بجسم أحمد بن طولون في القاهرة الذى عهد بنيائه إلى جماعة من البنائين القداسى القادمين من أوروبا.

ولكن هذا لا يؤكد كما يقول على شلش أن هؤلاء البنائين كانوا مسوئين بالمعنى المعروف لعدم وجود أدلة على ذلك. ولا على قدم عهد الجمعيات المسوئية في مصر، ولا على صلتها بالجمعيات السرية القديمة، والأمر كله محض تخمين واستنتاج من جانب زيدان الذى بدأ متمحساً في كتابه للمسوئية.

اما الطور الرمزي في المسوئية المصرية، فقد قل عنه زيدان أن هذا الطور لم يظهر في مصر، قبل سنة (١٧٩٨) أى أثناء الحملة الفرنسية، فقد اتفق ناهليون وكثيرين وبعض قواد تلك الحملة وضباطها من المسوئين الفرنسيين على تأسيس محافل في القاهرة، فأسسوه في أغسطس من تلك السنة باسم «محفل أيزيس» على طريقة مافيس - ولعلمهم - كما يقول زيدان - قصدوا بذلك مقصداً سياسياً لأنهم أدخلوا فيه كثيراً من عمد البلاد ورجالها، ثم توقف نشاط المحفل بعد رحيل يونان ومصرع كثيرين.

وفي سنة (١٨٣٠) أسس بعض الإيطاليين في الإسكندرية محفلاً على الطريقة الاسكندنافية وقاده محفل آخر في القاهرة سنة (١٨٣٨) تحت رعاية المجلس التعليمى الفرنسى واسمه مافيس. وفي ١٨٤٥ شهدت الإسكندرية تأسيس محفل تحت رعاية الشرق الأعظم للفرنسى اسمه «الأهرام» انضم اليه كثير من الأجانب والأماك تحت اسم «مصرى الحكومة» وله الفضل في بث التعليم المسوئية في مصر كما يقول زيدان وأبرز أعضائه من غير الأوروبيين، الأمير حليم بن محمد على

والأمير عبد القادر الجزائري الذى قاد ثورة الجزائر ضد فرنسا عند غزوها لبلاده ثم فر إلى مصر وقد اشتهر هذا المحفل - كما يقول زيدان أيضاً - بالأعمال الخيرية، وتزايد أعضاؤه حتى بلغوا ألفاً بعد (١٥) سنة من تأسيسه.

ويذا اقتشأ المحافل المسوئية من القاهرة إلى الاسكندرية ثم إلى بورسعيد والسويس والإسماعيلية وبلاط على شلش أن زيدان لم يكون محفلاً في كتابه وإنما كان مسوئياً متمحساً ومع ذلك فهو يقر بأن المسوئية انشأها الأوروبيون في مصر وضمو إليها بعض المستوطنين والشوام وبعض الأهالي المصريين.

وكان مجموع المحافل العاملة في مصر سنة (١٨٧٨) قد بلغ (٥٦) محفلاً، وهو عدد كبير إذا قيس بعدد السكان في ذلك الوقت، والذي كان أقل من سبعة ملايين. ومن هذا العدد (٢٧) محفلاً اجنبياً أى للأجانب الأوروبيين وجدهم قليل (١٩) محفلاً مصرياً أى للأجانب المتحضرين والأماك.

وقد توقف جرجى زيدان في تاريخه عند (١٨٧٨) وأشار في مقدمة كتابه الى أنه استقى معظم معلوماته من زولا الذى أصبح وقتها «رئيس أعظم المحافل المصرية سابقاً» وأنه لو ساعده المقام لآتى بتفاصيل كثيرة يعلمها.

وربما كان مبعث حرجه كما يقر على شلش - الى أنه كان مسوئياً، ملتزماً بحكم دستورهما الأول بكتان أسرهما. ولم يكتب عن المسوئية حتى وفاته (١٩١٤) سوى

بشعة اسطر في كتابه « تاريخ مصر الحديث ، حيث قال ، المحلل الوطني (الاهلية) تأسست في عهد اسماعيل ، ولن شأن الجمعية الموسوية في مصر تعزز بحملته ، فلتنتشر مبادئها حتى انتظم في سلكها نجله المخفور له الخديوي السابق (توفيق) وجماعة كبيرة من امراء البلاد ووجهائها » .

ويختلف الباحثون حول دخول الموسوية مصر . فبينما حاول الباحث الإسرائيلي يعقوب لاندائو ، ان يملأ الفجوة الرئيسية التي جاءت في رواية زيدان من (١٧٩٨ - ١٨٣٠) فإنه لم يفك الكثير لما قاله زيدان . ومع ذلك فهذه الإضافة تفكرها البهلطة الإيرانية بكندا من التي تعتقد ان الموسوية لم تدخل مصر قبل سنة (١٨٤٨) كما انها ترى انه لم يتأسس اى محل اهل مصرى قبل سنة (١٨٧٥) .

كذلك يشير لاندائو إلى انحراف بعض المحلل الإيطالية التي استغللت الموسوية في إخفاء نشاطها الهدام ، حيث تصور بعض تقارير الفاضل والمثليين السياسيين (١٨٦٨ - ١٨٧٠) المحلل الموسوية في صورة خلايا تعج بالعناصر الهدامة سياسياً وجنالياً ، فمن الناحية السياسية تتأزم هذه العناصر على البيت الملك في إيطاليا ، ومن الناحية الجنائية تمارس الإجرام في المدن المصرية ، بالقتل وغيره ، لم تجد في محلها الموسوية الحامية والمأوى والعون . وكان النموذج الإيطالي من الموسوية مطروحاً في سوق الحركة الوطنية المصرية الوليدة ، بكل ما فيه من شراسة ومؤامرات ، ويبدو

انه كان نموذجاً مفضلاً . فقد تحمس لممارسة السياسة كثير من الوطنيين بمختلف فئاتهم ، ولا سيما الذين انضموا منهم الى المحلل الموسوية الإيطالية او فرنسية او انجليزية او مصرية .

كان على رأس هؤلاء جميعاً شخصيات لعبت دوراً خطيراً في تطورات الأحداث في اواخر عهد اسماعيل ، وهما الأمير عبد الحليم (١٨٢٦ - ١٨٩٤) المشهور باسم حليم ، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) وكان للثلاثين تلاميذ ومريدون واتباع او كان لهما - بتعبير ذلك العصر - حزبان متعارضان في الكثير ومتفقان على شيء واحد هو ضرورة التخلص من اسماعيل .

وقد نجح اسماعيل في طرد حليم من مصر بعد اتهامه بمحاولة اغتياله (١٨٦٨) على ايدى بعض الإيطاليين الموسونيين ، وذهب حليم إلى الاستانة عاصمة الخلافة العثمانية ولكن صلته بالأحداث لم تنقطع فقد ظل اعوانه الموسونيين يتحركون ضد إسماعيل ومن بعده توفيق .

كان اعوان حليم من الموسونيين في مصر إيطاليين وفرنسيين ويهوداً في معظمهم وكان من بين اتصاره يعقوب صنوع الذي ظل يؤيده في صحفه العربية في باريس حتى وفاته وكذلك حسن موسى العقاد احد كبار تجل القاهرة الذي نفى عقب الثورة العربية فضلاً عن بعض الكتائب والصحفيين الذين كانوا يتراخون بينه وبين توفيق مثل أنيب اسحق وسليم النقاش . وبعض رجال الازهر وعلى رأسهم الشيخ عليش بالإضافة إلى عدد غير معروف

من ضباط الجيش ممن اشتركوا بعد ذلك في الثورة العربية .

وأما الأفغاني الذي طلب له المقام في مصر ابتداء من (١٨٧١ - ١٨٧٩) فكان الرب وأمير إلى توفيق ، ولا سيما بعد ان اتفق معه قبل توليه الحكم على إصلاح حل البلاد ، والحكم بالدستور والبرلمان . ومع ان الأفغاني قضى سنواته الأولى في تعليم الشباب ، وجمع حلقة واسعة من التلاميذ والمريدون ، على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم فسرعن ما شغل إلى ميدان السياسة ، التي شغلت الجميع وقتذاك ، وشجع على إصدار الصحف ودخول الموسوية ، ثم دخل بنفسه الموسوية وأدخل معه معظم تلاميذه .

ولكن دخول الأفغاني الموسوية لم يكن لأنه رأى فيها امتداداً حديداً لحركات التطرف الإسلامية القديمة التي اجتذبت بشكل واضح ، كما يقول المستشرق ايل كدوري وإنما لأنه رأى فيها وسيلة للإصلاح والتغيير كما يقول على شلش ، مثلها مثل الصحابة والخطابة التي ارتبط بها وقت دخوله الموسوية ، ولا سيما بعد تفكك التدخل الأوروبي وسوء احوال البلاد . ويبدو انه اعجب بشعار الموسوية الذي رفعته في ذلك الوقت في الحرية والأخاء والمساواة ، وهو ذاته شعار الثورة الفرنسية .

وقد طرح الأفغاني فكرة اغتيال الخديوي اسماعيل ووافق عليها الشيخ محمد عبده ولكنها لم تنفذ ، كذلك ذكر محمد عبده ليلت ان الضابط لطيف سليم بالدرسة الحربية الذي اعتقل بسبب مظاهرة

الضباط، ضد وزارة نويس الأوربية في فبراير (١٨٧٩) لم يفرج عنه إلا بعد تدخل الموسونيين وتوسطهم لإطلاق سراحه. وكان سليم ماسونياً من مريدى الأفغانى وأعضاء محله. وعلى ذلك يعلق على شلش قائلاً: وإذا كانت هذه الواقعة هى الوحيدة المسجلة حول نفوذ الموسونية، فلا شك أن هناك وقتاً آخرى لم يسجلها أحد.

كذلك يذكر الدكتور على شلش ذهاب الأفغانى ومعه سليم نقاش كترجم لمقابله فنصل فرنسا ليطالبه بتدخل فرنسا لإجبار اسماعيل على التنازل لابنه توفيق. وقد لار هذا التصرف الجريء انقساماً بين الموسونيين حين نظرت أخباره بعد خلق اسماعيل فقد استهل الأفغانى حديثه مع النصل بقوله: « لقد اتيت بالأصالة عن نفسى، وبإنيابة عن الحبيب المسونى والحزب الوطنى الحر المختلر في جميع أنحاء القطر المصرى .. »

وقد احتج خمسة أعضاء في « محفل كوكب الشرق » كما ذكرت صحيفة « الوقت » على الكلام الأفغانى الموسونى في الموضوع ومخالفته قوانينها التي تمنع التدخل في المسائل السياسية والدينية. ويختم الدكتور على شلش هذا الفصل بهذه الفقرة:

وعلى الرغم من هدوء نشاط الموسونيين في مصر بعد طرد الأفغانى وتملتت تلاميذه حتى دخول الإنجليز في يوليو ١٨٨٢، فمن المنطقي أن يعضوا في تأييدهم لتوفيق والمصالح الأوربية، نظراً لأن أغلبتهم كانت من الأوربيين وإن ينفصل الآمال الذين كانوا يشكلون القلبية على أثر طرد

الأفغانى انتقلاً لوضوح الموقف. ولما سيطر عرابى ورفاقه على الموقف، كان من الطبيعى أن ينضم القسم الأكبر من هذه الأقلية إلى العرابيين، وهذا ماحدث لتلاميذ الأفغانى، ابتداء من محمد عبيد إلى سعد زغلول، وكان من الطبيعى أن تؤثر الأغلبية الموسونية الأجنبية الصمت ولكن هذا لا يمنع احتمال حدوث الصلات بين العرابيين والموسونيين من انصار خليط وإلى كلتا الحالتين انتهت المرحلة كلها بغزو الإنجليز لمصر.

ظاهرة مستوردة:

يرى الدكتور على شلش أن مرحلة تأسيس للموسونية بدأت بالحلمة الفرنسية وأن مرحلة الاستقرار بدأت مع احتلال الإنجليز مصر وفي هذه المصطفة، تأكيد لطابع الظاهرة المستوردة التي اتصفت به الموسونية في تاريخ مصر الحديث. إن الاحتلال البريطانى كان من أهم عوامل استقرارها في البلاد. ليس لأنها صناعة بريطانية محسب، وإنما لأن قائد جيش الاحتلال وأكبر جنرالاته كانوا ماسونيين متحمسين على الطريقة الاسكتلندية.

وقد شهدت مرحلة الاستقرار أريمة تطورات إيجابية هى:

- ١ - استقطاب الشخصيات الكبيرة والمروعة.
 - ٢ - احتضان الجاليات والأقليات.
 - ٣ - التوسع الجغرافى.
 - ٤ - ظهور الكتب والمصنف الموسونية.
- تحرص الموسونية على رعاية الحاكم لها، والاحتفاء بالشخصيات الكبيرة في البلد

الذى توجد فيه. وإذا كانت الموسونية في المرحلة السابقة، قد خُف عنها في الأمر، فلم يجب حفظها مع اسماعيل نفسه، ولا مع ابنه توفيق من بعده، ولا مع السلطان أحمد فؤاد، ولا مع كثير من الشخصيات المرموقة في مختلف المجالات.

ويورد الدكتور على شلش قائمة طويلة بأسماء الشخصيات المرموقة التي استقطبتها الموسونية وذكر منها على سبيل المثال، سعد زغلول وعدل يكن وعبد الخالق ثروت وفؤاد وسراج الدين من السياسيين، وخليل مطران، وحفنى تانف، واسماعيل صبرى وأبو شاذى من الشعراء، والشيخ حسن مامون، والشيخ محمد أبو زهرة من رجال الدين بالإضافة إلى رجال الدولة ورجال الجيش.

وتظهر شخصية سعد زغلول كاهم الشخصيات التي اهتمت بها الموسونية حتى وفاته (١٩٢٧) ففي سنة (١٩٢١) وضعت المجلة الموسونية صورته على أول صفحاتها بعنوان « مشاهير رجال الماسون »، وفي (١٩٢٢) نشرت المجلة ذاتها تداً إلى جميع السلطنت الموسونية العظمى في العالم تحتج فيه على نفى سعد زغلول ورفاقه الأحرار إلى جزيرة سيشل.

وكان هذا النداء خروجاً على مبادئ الموسونية التي تقضى بعدم التدخل في شئون السياسة أو الدين، ومع ذلك مضت المصنف الموسونية في ذلك التدخل عن طريق المحفل الأكبر الوطنى المصرى.



الألماني

احتضان الجاليات الأجنبية والاقليات :

وجدت الاقلية الشامية المسيحية المهجرة ، والاقية اليهودية المستوطنة الرعائية والتشجيع من الموسوية ، وفي الوقت ذاته وجدت الموسوية في هذه وثلك كل عون وتشجيع ولا سيما في ميدان الصحافة والإعلام .

كانت مطبعة ، المقتطف ، مصدر طبع العديد من الكتب والنشرات الموسوية ، ومن اهم هذه الكتب نحو عشرة مؤلفات للباحثين مكريوس وانريس راقب ، فضلاً عن مجلة ، المقتطف ، التي جعلها مكريوس مطبوعاً بارزاً للموسوية ، ومجلة ، المقتطف ، التي كانت اول مجلة عربية تفتح صفحاتها للموسوية تحريفاً وتشجيعاً ابتداء من (١٨٨٤) وجريدة ، المقطم ، التي تلحت للموسوية ثلاثة جملانية يومية واسعة .

ونتيجة لهذا ولق مكريوس وصروف عام (١٩٠٩) في معركة طويلة مع الاب لويس شيفو اليسوعي (١٨٥٩ — ١٩٢٧) الذي دأب على تلك الموسوية في مجلة البعوثية ، للشرق ، ليحاول على عدائها للمسيحية .

الاقلية اليهودية :

يقول على بطلان : ان مرحلة استعمار للموسوية (١٨٨٢ — ١٩٤٨) كانت تمثل في

وبدأت مرحلة الانقراض نتيجة للتطورات السلبية التي اثرت في مكانة الموسوية لتت إلى تمزقها وتفتتها ويمكن ان نجمل هذه التطورات في ثلاث :

- ١ — الهجوم المضاد .
- ٢ — التورط السياسي .
- ٣ — الانقسام .

حتى صدر قرار الحكومة المصرية بالخلع المحفل الموسوية سنة (١٩٦٤) .

نسيم مجلى

الوقت ذاته العصر الذهبي لليهود في تاريخ مصر الحديث ، وقد وجد اليهود في الموسوية ، ماوجده فيها المسيحيون الضوام : مثقلة للمعاملة ، ووسيلة لاكتساب عطف الاغلبية واحترامها فضلاً عن كونها مجالاً خصباً للعلاقات العامة التي لا تليسر المصالح بدونها . بل إنهم نجحوا سنة (١٩٢٢) في تحويل للموسوية إلى أداة لخدمة الصهيونية واحلام الوطن القومي في فلسطين — اذ صدر بيان عن رئاسة الموسوية (١٩٢٧) في مصر يتخذد عرب فلسطين للزمام اليهود ، ومشركة اليهود في بناء الوطن المشترك ومصدر هذا البيان بتدبير من وايزمن رئيس المنظمة الصهيونية العالمية .

مهرجان التلفزيون .. أم سوق للشيديو ؟

لمجرد أن أمين بسبوتى رئيس اتحاد الإذاعة والتلفزيون هو أيضاً أمين لجنة الإعلام بالجامعة العربية .

ألا واقع أن مهرجان التلفزيون يتميز بخطاب عالي النبرة وبخطاب موازى . مسكوت عنه ، أكثر فصاحة ، أما عن الخطاب الظاهر ، فلحق إنهما مناسبة طيبة أن يجتمع الفنانون والمثقفون من ١٨ دولة عربية ، يمكن استلزامها في الاحتكاك بين الخبرات ، وحل بعض المشاكل وتنظيم مشروعات مشتركة . ورغم كل العثرات التنظيمية ، فقد كانت أسواق المهرجان أنجح ما فيه . كما أن المهرجان كان فرصة لإثارة قضايا حيوية ، مثل قضية الحزب الإقليمي لبلدنا ، عبر الأعلام الصناعية .

أما الخطاب المسكوت عنه ، فهو أن المهرجان لفترة تلمس سوقاً تلفزيونية . ليس عيباً أن نركز على السوق ، فهي فكرة مهمة وعلمية - سياسياً واقتصادياً - . لكن العيب أن نحاول إلباسه ثوب الثقافة ، لبيد أكثر جدية وعمقاً . وإن يشرع كل مسئول عن مؤسسة ما في تنظيم مهرجان خاص به ، ليلبى به الأمم ، أى المؤسسات الأخرى « المنافسة » . إن اجتماع اتحاد المنتجين العرب مع رئيس قطاع الإنتاج بالتحاد الإذاعة والتلفزيون قد أعطى طابع السوق للمهرجان ، وكان من الأفضل توجيه الجهود في هذا الاتجاه ، بدلاً من تقطيعها في ذوات بدت تبريرية لبعض الممارسات الإنتاجية ، وجوائز انحصرت في الإنتاج ، ولم تلق بالاً للفنانين والفنانيات .

كما أن هيئة المجلس الإنتاجي

لا يختلف اثنان على أن مهرجان التلفزيون العربي الأول ، الذى قيم من ٢١ إلى ٢٨ أكتوبر كان مخيباً للآمال ، لسوء التنظيم : ولقاع المهرجان تخالف المواعيد المعلنة ، معظم العروض الفيت ، وكذلك بعض الندوات ، لجان التحكم تسخر تفكيكها ، دفعت الشركات اشتراكاً عن كل عمل ، لم توجت بان لكل شركة الحق في المشاركة بعمل واحد في كل فرع (تفرغاً لضيق وقت لجان التحكم) .

يعود سوء التنظيم للاستعجال ، فقد انشغل اتحاد الإذاعة والتلفزيون بمهرجانات أكتوبر ونوفمبر بان موعد مهرجان التلفزيون قد أرب . أما اتحاد المنتجين العرب ، الذى شارك في التنظيم ، فلم تكن لديه الخبرة ولا الأجهزة الكافية . بالإضافة إلى تنازع الاختصاصات والمنافسة بين الهيئتين . أما مشاركة الجامعة العربية فقد أضحت قللاً سياسياً وأعلنت طابع الجدية (من باب الزواق) على المهرجان ،

والتسويلى قد صاحبها هيئة الخليج ، أكبر منتج ومستهلك لواد الفيديو صحيح أن معظم الجوائز نالتها مصر ، لكن المنتج هو المتحكم في العمل ، فإن انفراد المنتج الخليجي بالمهرجان ، فقد قدمنا له على طبق من فضة الوسيلة التي تكسر سيطرته على السوق العربي . والعيب في ذلك أن المهرجان لابد أن يدعم التعاون والتنوع بين « الثقافات » العربية . لا أن يمهّد لهيمنة فريق على فريق . كما أن الهيمنة الخليجية قد صاحبها هيئة التكنولوجيا العربية في سوق المعدات ، مما يكرس اتجاه معيناً دون غيره . وليس صحيحاً أن التكنولوجيا العربية هي دائما الأفضل ، إذا أخذنا في الاعتبار العلاقة بين الجودة والسعر ، دون الاكتفاء بالجودة وحدها .

تبعاً لتوازن القوى في المهرجان ، فقد تعاطف الاتجاه نحو تمجيد القطاع الخاص مع التحقير من شأن القطاع العام في الإنتاج التلفزيوني ، كما ظهر في الندوة حول العلاقة بين شركات الإنتاج ومطحات البث . والواقع أننا نضاد البيروقراطية وعرضها لحقوق الغير تحت ستار سلطة الدولة . لكن الخلاف هنا بين أسلوبين لإدارة ، لا بين منتج خاص وعام . إنما انتهن البعض فرصة المهرجان ليظهرن أن أكبر منافس في سوق الفيديو : قطاع الإنتاج . ونحن لا ندافع هنا عن الأشخاص ، بل عن واجب الدولة في دعم الإنتاج ، بما فيه إنتاج الفيديو ، لمصادرة قوانين السوق التي قد تعصف بالثقافة ، بل وبهوية القومية ، مع تحفظنا على أساليب إدارة القطاع .

أما عن موضوع الهوية العربية ، فقد

سينما الشاطئ، الأخر للمتوسط



الإعلانات داخل البرامج ، بشكل يحدد مصداقية الدولة وجهلها الإعلامي ، وهو ما إنراه حتى في اعنى قلاع الرسمية .

• •

رغم كل المصليات ، يبقى مهرجان التلفزيون مناسبة يمكن أن تكون مفرحة لو توافر لها الإعداد الجيد والاهتمام بتنوع الاتجاهات . إن سيطرة منطق المنتج على المهرجان تحد من انطلاقه ، فالنواز بين المنتج والجمهور ، بين القطاع الخاص والدولة إلخ .. هو للكيل بإلراء المهرجان وتحقيق الفائدة للجميع ، وهي لفائدة أكبر من جياة الاشتراكات علناً ، بشكل يجرع الدولة ، بل تعداها إلى تنسيق اقتصادى عربى على الأقل ، إن لم يكن تنسيقاً فنياً وسياسياً واستراتيجياً ، من زاوية الفيديو . وإلا فلنفسه سوفاً وحسب ، بحيث لا تقسط إلى توزيع الجوائز جغرافياً ، كما حدث هذا العام .

وليد الخشاب

أشار إليه الكثيرون ، من باب السياسة . وزير الإعلام ، السيد صولت الشريف دائماً ما يحرص على التأكيد على أن سياسته هي مواجهة ، الغزو الإعلامى الخارجى ، للحفاظ على هويتنا . لكنه لا يتطرق إلى تفاصيل ، مما يجعل خطابه صيحراً . فلاحظ أن هناك غزواً وأننا لابد أن نصدده . لكن التركيز على الكم دون الكيف لن يساعد على ذلك . كما أن هامش الحرية المتاح لا يكفى لإجذاب المشاهد ، مقارنة بالحرية المتاحة لدى المحطات الغربية مثلاً . ثم إن مواجهة الإعلام الأجنبى لابد أن يتحدد في عناصر معينة ، مثل التصدي للخطأ المتعمد في نشرات الأخبار وفي المعلومات التاريخية ، التي تهدف للتضليل وتزييف الوعي . لكننا نرفض فيما عدا ذلك ومثله ، أن نغلق على أنفسنا فنحصر ونتخلف . إن الدعوة لمواجهة الآخر ، في ضوء مهمة خليجية في المهرجان تغطي انشباعاً بالتسليم لجدية ، الابدولوجية ، السعودية .

تطرق المهرجان في ندواته إلى أخلاقيات الإعلان — وهذا ما نطلق عليه الوظيفة التبريرية للندوات . لقد كنا نتوقع أن تكون الندوة فرصة لمراجعة بعض الممارسات والمفاهيم ، بدلاً من أن تتولى شركات الإعلان الدعاية عن نفسها وعن تشجيعها للاستهلاك بلا حدود أو قيود وعن تشويهاها للوعي ، بصورة المرأة مثلاً ، وتحويلها لشيء جنسى . كما سكنت الندوة عن الإشارة لتحديد مساحات الإعلان بالنسبة لمساعات البث ، مثلاً يحدث في كثير من الدول المتقدمة ، وعن مشاركة مذياعى الأطفال في الإعلان عن منتجات موجهة للأطفال ، وعن حشرب

فا للإسكندرية في سبتمبر مذاق خاص ، ومع نسائم صباح سبتمبرى إسكندرية جميل ، اختتم مهرجان الإسكندرية السينمائي الدولي دورته التاسعة . وفي الختام كاي ختام دائماً تستدعي الحكمة ، فالفن مثل الفلسفة هدفه تحرير الإنسان والمجتمع في أن واحد والسينما صناعة تنويرية تناضل من أجل الحرية وتلق هذا الدور / الهدف ما لم تكن نقدية ومبشرة بالاستقبل .

السينمائي الحفيظي — في اعتقادي — هو ذلك العقلي الناقد الكاشفة لأسرار شبكة العلاقات بين القواهر الإنسانية المختلفة ، مستخدماً في ذلك سيناريو وكاميرا وبصرية متجاوزاً بذلك مع ثقافات الشعوب الأخرى ومقرباً بين شواطئ المعرفة ، وما هو مهرجان الإسكندرية يحاول تحقيق الهدف وفيه يلتقي الشاطئ العربى للمتوسط بالشاطئ الأوروبى ، أما النقد فهو لقاء بين

وتنتقل للعمل لدى ابن الأسرة الفنان والموسيقي الميسور الحال إنه الحب الوحيد، الرجل الوحيد الذي تعرفه طوال حياتها، وترسم له صورة في وعيها يضاف لها كل حل يوم حتى اكتملت يوم نضوجها كالنبي راحة الجمال وعندها كان اللقاء.

الفيلم يولي لأن يكون حدث ثقافي فينتسلي على الضائقة. بلا أي تنازلات للجناب الفرنسي (قام بالتصوير والمونتاج لفنون من فرنسا) يحترم ويكشف أسرار هوية الثقافة الفينيتانية والعلاقات الاجتماعية، فيلم طراز تنقله ولا تنسى عيون البطلة وحضورها الطاغى وتسمع موسيقى شعبية فينتسلي مما يبشر بميلاد مخرج عظيم (تران اون هونج) خاضعة وهو العمل الأول له، أنه جميل حقا هذا البلياز الأخضر.

المذكرات المسروقة، فرنسا
تكتب «فريجنى» تلك الفتاة الجميلة التي تريب أن تكون أديبة مذكراتها في كراسه المدرسه، يوح النفس للنفس، جوانث ولحساسيس حول الجسد، وتفجرها المفاجيء كالشمال، والقبلة الأولى، وتكتب في مذكراتها هذا الهم الكبير، حيث البوح يصدم مجتمعاً القروي، ويكشف الفيلم عن هذه المذكرات، فهي معشوقة لثلاثة فتيان يتنافسهم جميعاً صديقها بول من خلال تلك اللذة السلاج التي تمارسها هناك في مغارة الحب في قلب الجبل بركة وغنوة متناهية، وبدون الأم هكذا تسجل في كراسها المدرسية بوضوح، حيث تعجز في الحصول على اللذة مع عشيقها من الشباب، وتلق فريجنى في حيرة شديدة بينما يسرق أحد عشاقها كراسه

والفيلم يجيب بسلسلة مذهلة على مشكلة معقدة تواجه الفنون بشكل عام، والسينما بشكل خاص، وهي العلاقة المأزومة دائماً بين جماليات الصورة السينمائية، ودلائها الفكرية والاجتماعية والنفسية، دين أن يتحول الفن إلى منشور فكري سياسي، وهي إجابة لا يعرف سرها إلا الفنان الحقيقي، فيطويع الفيلم الحقيقية للكسار والمصور البديع، خاصة مشهد سبقة قطع الاشجار بين شباب الممثلين، مما يؤكد وعي المخرج (جوانثو مريم) بوظيفة الصورة في الفيلم السينمائي، ودورها في أحداث الدهشة لدى المخرج.

«رائحة البلياز الأخضر، فرنسا - فينتلم»

خاتمة صغيرة تصنع كل هذا الجهد !! في إيقاع بطيء جميل وتفصيل دقيقة صغيرة جداً ترى قصة سنثريلا الفينيتانية التي تذهب للعمل في بيت سينتها الجديدة، التي ترى في خدمتها عوضاً عن ابنتها الثلاثة وتتعلم من مديرة المنزل العجوز كيف نطبخ وتصنع طبق من البلياز الأخضر المزروع في حديقة البيت الفينيتاني قرائع البناء المصنوع من الخشب، والذي يشبه كثيراً «الخيار في مصر» وتحدث للشيخة تطورات اجتماعية وفاة الأب والجدة التي جلست تصلى في انتظار الموت سنوات عديدة وضائقة الاقتصادية تمر بلام والابناء والخادمة رغم كل ذلك في حلة فهم متناهي وسلام مع النفس غريب وحقيقي تراقب فوقية الضفادع، وتسمع أوراق الشجر والمصطفى ويتطور تاريخها الشخصي

حريتين: حرية البديع وحرية النقد، من أجل حرية التلقائي هكذا يقول سترتر، والنقد السينمائي هو رؤية بقلة فريتنوهو محصلة للاحتراق، والهوية فليبعد الموضوعي والبعد الشخصي (الذاتي) يتوافران في النقد السينمائي، وسوف يتحقق ذلك عندما نحقق على الأفلام الأجنبية/ المتوسعية المشتركة في المهرجان هذا العام وهي: الوادي الأخضر، إسبانيا، رائحة البلياز الأخضر، فرنسا - فينتلم، المذكرات المسروقة، فرنسا، والأفلام «الدوران إلى الخلف» و«وشمس» في السماء، و«ميتكو» و«روزا» تغل اليونان، و«امراتان» و«أدبكت يا روزا» تركيا، والسبت والاحد والاثنين، إيطاليا، ويعدنا عن سنان بطرس برج، النمسا. والتي خصصنا لها الرسالة الثانية من مهرجان إسكندرية السينمائي.

الوادي الأخضر إسبانيا

«الريجابل» و«المتليز» عائلتان متجارتان نشأت وولدت في إقليم الباسك هناك حيث الوادي الأخضر الثقيل وبينهما علاقات واقعية متناقضة، من كراهية وصراع، وحب وعشق طراز. في إطار ثقافة وهوية خاصة، وتدخل متغيرات على الوادي (رغبة البطل في الرحيل إلى أمريكا، تلك التي تأتي منها السيارة والكamera لأول مرة للوادي، والحرب الأهلية الأسبانية لتطرح على الوادي أسئلة كبيرة حول الأسلة والمعاصرة والمستقبل، ويزداد الصراع اشتعالاً طوال الأجيال الثلاثة لاسريرين، ولا يتحصر من ذلك إلا الإث التاريخي سوى الجيل الأخير.



عرفتهم ، وسيتكوبة الجنس عند الرجل في
كلمات بسيطة رقيقة ، وفي نهاية الفيلم
وامام الصداقة الجميلة بين الراقصين ياتي
إغفاء الوزير من كل مسؤوليته الرسمية ،
وتزداد علاقتهما معا عمقا وقوة ، الفيلم
يستحق جائزة لا شك .

« احبك يا روزا » تركيا

هل جمال المرأة هو هويتها وبغدادانه تلفد
هويتها ؟ شخصية « روزا » بطلة الفيلم هي
كل امراه تندفع هذا الاندفاع اللامتنا هي
والآنثى وراء الحب ، فهي ليست حالة
فريدة ، تحول ان تقبل على الحياة بكل
معانيها ومباهجها ، وتلتفير الحياة مع
حولها بتغير جمالها فتصبح سلة ، وتجمع
الزيجات الغريبة في أحد المشاهد المؤثرة
للغاية ، وتستبدل بهم زجاجة خمر وببغاء
تكلمه طول النهار والليل ان يقول لها احبك
يا روزا ، وعندما يتعلمها ويقولنا تكون قد
ماتت (روزا) امراه شهية ، ليست قوية
بشكل كافٍ قد تكون انا وقد تكون اى امراه
اخرى في العالم هكذا قالت مخرجة الفيلم
(إيسيل ايتونوك) .

وهكذا تنتهي ليالي مهرجان إسكندرية
السينمائي الدولي التاسع لسينما البحر
المتوسط بشاطئيه العربي والأوروبي ، وهو
بلا شك أحد نقاط التقاطع والتواصل مع
الأخر ، والذي أكد طوال الأيام ان ما ينفذ
وعى الناس يمكث في العقل ، واما الزبد
الدعائي فيذهب جفاء ■

رفعت بهجت

فراسة المهرجان ، وفيلم احبك يا روزا ضمن
برنامج الفلام المرأة رفضت الرقابة فيلم
الرسم العاري اخراج المخرج (علي
اوزتورك) الذي قال في إحدى الندوات
الصحفية ان تركيا لا يوجد بها رقابة على
الإطلاق وإن السينمائيين المهرين والعرب:
أحذروا الأتراك قامون .

« امرأتان » تركيا .

سيناريو الفيلم عن امرأة جذابة جداً
تعمل عاهرة (ليست أقدم مهنة عرفها
التاريخ) ، ورجل طموح يعمل سياسياً قذراً
(ليست هذه شروط مهنة السياسة) ،
وحسب اتفاق مبدئي (تليفوني) تم الاتفاق
مدفوع الأجر لقضاء ليلة ، ولكن يخرج
السياسي عن الشروط الإنسانية للنظام
المفوض الأجر ، ويختصم بالعاهرة وتتفجر
الأحداث من حول الجميع العاهرة والوزير
والصحافة والزوجة والخصوم
السياسيين ، لتظهر علاقة مركبة جديدة بين
الزوجة والعاهرة الليلية بالنتائج
الإنسانية وذات عبق سيكولوجي ، وفي أروع
مشاهد الفيلم تخرج الزوجة وصديقها
الجديدة من أضواء المطعم إلى أضواء
السيارة إلى أضواء الشارع إلى أضواء
المخزل الجبلي الجميل ، وهناك تشرح
ببساطة تجربتها مع نماذج الرجال التي

المذكرات ويطلع المرأة المعجوز ، على
أسرارها في قلب الميدان (حب بول أبق
والجميل) ويكون الفراق بين الصديقين هو
حل الأسيرة ولكن لديهم الحل البديل وهو
انتحار بول .

يعرض الفيلم - وهو أحد أفلام قسم
المرأة - في رقعة وغزوية لنوع من المراهقين
الباحثين عن اللذة ، وهم أكثر المراهقين
عرضة للاغتراب والانفصال النفسي عن
المجتمع ، فهم مثليون ولخلافون إلى أقصى
مدى ، لعبت دور (فرجينى) ممثلة غير
معروفة (إيلودي بوشيه) وهي تشبه
كثيراً الممثلة الأمريكية سالي فيلد وهكذا يثير
المجتمع الفرنسي على شاطئته مشكلة المراهقة
المرعبة ، فهل يفعل الشرق ؟!

الأتراك قامون !!

مع اتساع رقعة مشاركة الفيلم التركي في
المهرجانات العالمية ، هل تشكل السينما
التركية ظاهرة سينمائية جديدة بالاهتمام
والدراسة ؟؟

وهل القرن القادم هو قرن الأتراك ؟ كما
قال توجوت أوزال رئيس الوزراء التركي
الراحل .

هل تندفع تركيا نحو الغرب الثقافي الفني
أم ان الغرب كله يندفع إليها ؟
هل قالت تركيا وداعاً للشرق ؟ وللمعاصرة
سلم الأول واستبدلتها بقبحة أوروبية ؟
كل شيء سياسة حتى السينما .

اشتركت تركيا في مهرجان إسكندرية
السينمائي وفي المسابقة الرسمية بالحدود
فيلمين وبأكبر ولد سينمائي فيلم
« إمرأتان » للمخرج التركي يالوز أوتركان
وبطولة الممثلة سيداب اكسوي التي كانت

رشدي سعيد ونهر النيل

وسلاسة لغته على ما فيه من مغامرات في نحت الكلمات واستخداماتها، هذا مراوحة بين الحوار والقراءة لهذا الكتاب الخطير .. عصيراً من صفحاته ومن عدة مقابلات جرت مع المؤلف قبل سفره خارج مصر في ١٧ مارس الماضي .

فرع البداية والخاتمة

عندما سألته هل صحيح إن النيل سينتهي بعد ٥ آلاف عام ، كما تنبأت في كتابك ؟ قال : نعم ! بهوء يكاد يكون المعادل الموضوعي لهدوء النيل في سريانه السرمدي !

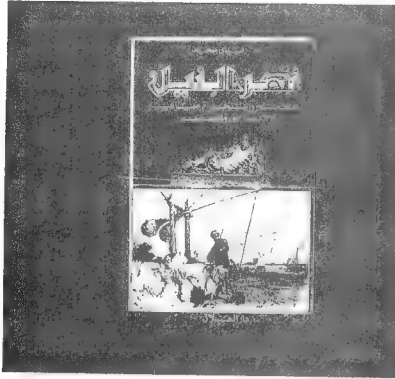
— لماذا نعم ؟

— قال د . رشدي سعيد : لأن الكتاب مؤلف علمي استغرق مني نحو ثلاثين عاماً ، وليس كتاباً من طائفة أدب الخيال العلمي . وقد خضعت لفصوله ، التي تدور حول ما لم انتخصص فيه ، وبالذات الفصول عن المناخ ، وازمنة ما قبل التريخ والري والحفريات والآثار ، لنظر عميق من أصدقاء متخصصين في جامعة هارفارد ، وجامعة برلين الحرة ، ومتحف برلين للمصريات ، واصلقائي وزملائي في مصر ، وعلى رأسهم شقيقى ، مهندس الري ، فحبيب فهمى سعيد (٨٠ عاماً) الذي أهديت إليه الكتاب ، هذا عدا خبراء وزارة الري ، وشركات البترول . الأمر الثاني هو أنني قدمت لنيومتى حينيات علمية مستقاة من فحص العلاقة بين مدار الأرض الذي يتغير كل ١٠٠ ألف سنة ، وتحور الأرض الذي يتغير كل ٢٣ ألف سنة ، والتغير في ميل دائرة الكسوف كل ٤١ ألف سنة ، وبين دورية المناخ . إن هذه « الدورة » التي سببت فيما سبق

فالسيل من البسير تجنب استخدام الفعل التفضيل في هذا المقام ... مقام وصف كتاب د . رشدي سعيد الآخر ، « نهر النيل — نشأته واستخدام مياهه في الماضي والمستقبل » ، بأنه أفضل كتاب ظهر في مصر على مدار الربع قرن الأخير . والأمر ليس مجرد نزوة من صحفى مجرب الذرات . وليس مجرد إعادة اجترار لما حظى به الكتاب لدى مناقشته في معرض القاهرة للكتاب ، بمشاركة شيخ المهندسين إبراهيم زكى فنواي ، والخبريين الدوليين د . أسامة الخولي ود . محمد القصاص ، والكتاب السبيلس المعروف مصطفى الحسيني (لى) تقديرى إن أثر هذه الدراما الجيولوجية التاريخية الاجتماعية ، على القارئ ، سيكون المحرك الأول . صوب استخدام الفعل التفضيل ، مع مراعاة أن الرصانة العلمية للكتاب ، بموضوعه الشائك المعقد ، الممتد . لم تحل دون وصوله إلى القارئ كاملاً مكملاً ... بسبب استقامة عبارته

تراجع عصر الجليد الكبير وابتداء النيل ، قرب نهايتها ، إذ لم يتبق لها سوى خمسة آلاف عام ، ولذا من ٦ مليون سنة كان البحر الأحمر مجرد اخدود ضيق ، وكان تصريف مياه الهضبة الاستوائية يتجه شرقاً إلى المحيط الهندي وغرباً إلى حوض الكونغو . كان اقليم مصر معزولاً عن أفريقيا بهضبة النوبة ومنذ أكثر من ٦ مليون سنة أيضاً كان البحر المتوسط قد جف لئلا يسد بواض جيل طارق . وقد أجبر ذلك الانهار التي كانت تصب في البحر على تعويق مجراها .. ومنها نهر النيل طبعاً . وفي وقت ما كانت مياه البحر قد اجتاحت مصر حتى حدود السودان ، ومنذ مليوني عام أملا الخائق العظيم بالرواسب ... أن الطبيعة المصرية ليست خضنة كما يوحي مظهرها ، فنتحت الرمال مسطحات هائلة من الرواسب الطينية .

— سكن الإنسان المصرى منذ أكثر من سبعين ألف سنة مناطق كثيرة في صحراوات مصر ، ولم تكن بالطبع صحراء وقتها . قاطعت : لذلك فإن مدير الآثار المصرية السابق ، د . حشمت مسيحة ، يؤكد أن ٨٠ ٪ من أرض مصر تتقوى على آثار هامة . يرد : د . سعيد : ... كان الغربيون يجنون إلى مصر قبل الحملة الفرنسية لزيارة آثار المسيح فقط ، إذ لم تكن الآثار المصرية قد عرفت بعد ، أو خضعت للبحث العلمي عنها .. والطريف أن المثل العظيم محمود مختار ، الذى وصل ما انتقلع في الفن المصرى ، بعد ألفى عام ، وكأنما كان نهر الإبداع يجرى بلا عائق ، هو أول مسلم في التاريخ ينشئ تماثلاً ؛ ويواصل د . سعيد



الحديث فيشير الى ان النيل كانت له قديماً فروغ كثيرة ، منها ما كان يتجه شرقاً نلحية بور سعيد ، او غرباً باتجاه الاسكندرية . والنيل نفودات عجيبه صنعتها الصدفة ، مثلما صنعت مصر ذاتها ! ، فهو الوحيد الذى يقطع ٢٧٠٠ كم بلا روافد ودون ان يهبط ، والوحيد الذى يجرى من الجنوب الى الشمال ، ويكاد نهره يقترب من نهر النيل نهر الراين ، مع ان مساحة حوض الأخير ١٣ : ١ منه .

— لكن ماذا عن المعطيات الفنية والتاريخية والاجتماعية للمسألة النيلية ؟

— رضى سعيد : هل تود ان احبست .. حسناً .. هنا قريباً من بيتي في المعادى كان يوجد اقدم سجن في التاريخ ، وانتهى منه ٥ الاف عام .. ان فكرة السجن وللسفلة العقاب التى تزامنت معها كانت فكرة تقدمية للغاية وقتها .

عن الكتاب والعلامة والحوار

صدر كتاب النيل للدكتور رضى سعيد في الاصل بالانجليزية عام ١٩٩٢ عن دار نشر برجامون وتحت عنوان « نهر النيل — الجيولوجيا — الهيدرولوجيا — الاستخدامات » . واصدرت الكتاب في القاهرة بترتيب خاص دار الهلال .

صاحب الكتاب هو د . رضى فهمى سعيد ، الخلف الوطنى التقدمى الليبرالى — قال لى انه يتعجب من الحديث عن « الاستغراب » ، في ظل ازمة إنتاج المعرفة في العالم العربى ! — وهو عضو بالمجمع العلمى المصرى والاكاديمية المصرية للعلوم ، وزميل فخري بالمجمعية الامريكية لجيولوجى البترول ، وعضو جمعيات

جيولوجية مصرية افريقية للناحية ، وزميل بمعهد الدراسات الحرة ببرلين ومعهد دراسات الارض والانسان بجامعة سترن مئوسيت بتكساس ، وحاصل على عدة جوائز دولية ، ووسام العلوم والفنون من الطبقة الاولى في مصر . اعتلقه افسادات عام ١٩٨١ ، بعد ان كان قد طلب منه كما قال لى ، الانضمام الى الحزب الوطنى لرفض .. وبعد ان طلب منه محمود ابو والية المغرب من السادات الانضمام الى حزب العمل الاشتراكى الذى « علمناه للمعارضة اذا كنت تريد حزباً معارضاً بتعبير ابو والية » . يعيش الآن ويعمل في الولايات المتحدة بمصحة زوجته السيدة ودا ، ويخص مصر بوجدانه وفصل الشتاء للقامة فيها ! . شقته تجاور شقة الصحافي للعروف سمير

كرم ، في « الغربية » ، اما لى مصر فيعيش بشقة قريبة من نيل المعادى . شارك رضى سعيد في اعمال الاتحاد الاشتراكى حتى عام ١٩٦٤ كمنسول عن التعليم ، وهو حتى الآن يأس لان الثورة اختارت في المستهل اسماعيل القبطى وزيراً للتعليم ! وبعد كتاب رضى سعيد عن جيولوجية مصر ، الصادر عام ١٩٦٠ ، والمعاد طبعه ١٩٩٠ ، اهم مرجع دولى عن جيولوجية مصر ، في امريكا واوروبا وروسيا .

ويرى د . سعيد ان حياة النخبة السورانية في المناطق الشمعية القاحلة ، ادت الى افعالها تطوير مناطق الجنوب بعيانها الوفيرة ، ويذكر انه يعنى زراعة ما لا يقل عن ٣٠ مليون فداناً مطرياً بالسودان ، كما يؤكد ان شروعات السودان

الامر ، كما وعد بزيادة عدد الكتب عن النيل في المكتبات المدرسية . اننى اتجاسر بهذه المناسبة واقول ان الذين منحوا د . جمال حمدان جائزة الدولة للاساق لم يقرأوا كتابه ، لو هكذا تلك ... اذ لو قرأوا لقدموا اليه العطف للنظاميين المصريين والعربى في نهاية الجزء السابع ما تسلموا معه انه كاتب راسع حقيقه رغم المزاج الادبى وهزلة صلبه التى افقدته الكثير ولا شك وقد يكون هذا هو الفارق بين كتابى وموسوعته .

ويرى د . رشدى سعيد ان « كتاب النيل لم يقرأ بعد على الرغم من صدور نحو ٢٠ ألف كتاب عنه في العلم ويضيف : ويمكن القول انه بمقدار ما اكتشفت الامه المصرية نفسها مع ثورة ١٩١٩ ، فان اكتشافاً أجلاً ولخطر يمكن ان يتأتى مع درس النيل درساً علمياً واسع النطاق . إليك مثلاً بعض الحقائق لتعرف كيف يمكن ان يؤثر ذلك في كل شيء حتى على مصير الهوية وعوامل الترابط الوطنى والتوحيد القومى . والعلاقة بانه وبالزمن وبالأشياء وبالجغرافيا ! .

بدأ النيل في مصر خائفاً عظيماً منذ ٦ مليون سنة . ولم يتم اتصاله بأفريقيا الاستوائية الا منذ ٨٠٠ ألف سنة ، أما النيل الحالى ، فهو طفل مدلل عمره بين ١٠ - ١٢ ألف سنة .



رشدى سعيد

بشأن النيل ، لا تزال المفكراً عاملة ، واغلبها يبدو وكأنه تكتة من اهل الشمال لنقل المياه من الجنوب لصالحهم ! .

ويدعو د . سعيد مصر إلى إقامة علاقات حسن جوار مع دول الحوض ، والحذر من التصرفات المصلية . هنا ، في المنطقة ، ملحقاً إلى ان تركيا تضرب الآخرين ، إذ أدت بمشروعاتها ، بالنقص ، على حصتى سوريا والعراق من المياه ، بنسبه ٤٠ ٪ و ٨٠ ٪ وينوه إلى انه لا توجد حتى الآن اتفاقيات دولية ملزمة ، بشأن توزيع المياه بين دول الحوض الواحد . وكل ملقى الامر هو اتفاقية فلسطين التى تضع قواعد للعمل على هديها ، كما يشير إلى فشل المحاولة التى جرت مؤخراً في صندوق الأمم المتحدة للبيئة ، في التوصل إلى اتفاقيات على قاعدة التنمية المشتركة لصالح دول الحوض [حوض النيل] حيث كانت اللجنة قد عقدت اجتماعاً برعاية د . مصطفى كمال طلبة المدير التنفيذي للصندوق قبيل انتهاء عمله ، ولم تحضره اثيوبيا .. والان فإن مصير النيل هو التوقف والجفاف : ويجب ، او هكذا الحال بالأساس ، ألا تزج هذه الحقيقة أهدأ ، علينا ان نهتم بالأجل المنظورة فتجديتها مئوية . ان المثير للمخبرية ان النيل غير مقرر على طلبة المدارس لدينا ، برغم كل ما يقال عن « مصر .. هبة النيل » ، اللهم إلا في شذرات بالمدارس الابتدائية . وفي الدرس الأدبى . وكأنه لا يصلح للدرس كموضوع علمى يشكل مرتكزاً لعدة علوم . وقد التفت مؤخراً بوزير التعليم ووعده بتصحيح هذا

مصباح قطب

العرب

نص — واور مع

المخرج المغربي

مؤمن السميحي

ف مؤمن السميحي ... مخرج سينمائي مغربي من مواليد طنجة ١٩٤٥، تابع دراسته الجامعية بالرباط، ثم باريس. عمل مستشاراً فنياً بالتلغزة الفرنسية. قام بكتابة وإنتاج وإخراج العديد من الأفلام: «السي موح لاحظ لك»، «الوان على الأجساد»، «الشركي أو الصمت العنيف»، «٤٤ أو أسطورة الليل»، «علاوة على فيلم تسجيلي: «تقارير موجزة عن السينما المصرية». حاز على العديد من الجوائز العالمية: الجائزة الكبرى لمهرجان ديناير ١٩٧١ عن فيلمه الأول: «السي موح لاحظ لك»، والجائزة الكبرى لمهرجان تولوز عن فيلمه: «الشركي» وجائزة مهرجان البندقية السينمائي عن فيلمه: «٤٤ أو أسطورة الليل».

● لماذا كانت الهجرة إلى فرنسا؟
لم تكن هجرة بالمعنى المتعارف عليه، لأنني سافرت إلى فرنسا بهدف الدراسة، حيث درست بالمعهد العالي للسينما (إيدك)، ودرست أيضاً بالجامعة الفرنسية على يد الأستاذ الكبير والناقد البتيوي رولان بارت. وبعد الدراسة، عشت بين فرنسا والمغرب. في ذلك الوقت قمت بتصوير عدة أفلام وثائقية وروائية، وكنت أسافر إلى فرنسا لأجل العمل والتوزيع وخلافه، لعدم وجود صناعة سينمائية بالمغرب، وكذلك بقاء العلاقة الوطيدة مع الصناعة السينمائية الفرنسية... في الواقع، لم تكن هجرة - كما قلت لك - فائنا، ومازالت، أعيش وأقيم بين البلاد العربية وفرنسا.

● ألم تكن هناك أسباب لذلك التحال؟

أول أفلامي: «سي موح لاحظ لك»، كان يدور حول الهجرة العمالية العربية إلى فرنسا، وقد اهتمت به من ناحية شغفي بموضوع هجرة العمالة العربية إلى الخارج، ومن خلال هذه الجزئية انتقل إلى الموضوع الأرحب، وهو العلاقة بين الثقافة المغربية والشرقية، علاقة الشرق والغرب، من الوجهة الحضارية، وهذا موضوع ملح يهمني أن أعيشه بالتواجد في فضاءاته حسب الإمكان.

● ولذلك أتناول عن الصعوبات التي واجهتك كمخرج عربي في فرنسا -

هذا سؤال مهم جداً، في رأيي، هناك عدد خاص من مجلة: «سينما أكسيون». عن المخرجين العرب المهاجرين أو المقيمين في فرنسا، كتبت فيه عن تجربتي كونها تجربة مهاجرة، ولكنها كانت تجربة في البحث عن تعميق علاقة الشرق بالغرب، لأن تكويني العام مزدوج (عربي - فرنسي)، ومن خلال إقامتي بفرنسا عثرت على بديهيّة تتمثل في جهل أوروبا بنا كحضارة أو ثقافة، ولعلنا، بدأت اتخيل مشروعا ثقافياً مهماً يمكن أن يجعل الأوروبي يتعرف ويتقبل الثقافة العربية، إلا أن معاشتي اليومية في أوروبا أثبتت عدم معرفة الإنسان الأوروبي العادي للثقافة العربية، فقط الحكومات الأوروبية هي المهتمة بالثقافات العربية والعلاقات الخارجية معها، هذه مشكلة كبيرة جداً لأن المثقفين العرب مطالبين بإنتاج ثقافي خاص بهم، خاص لاستهلاكهم الشخصي، وفي الوقت نفسه لاستهلاك الآخر، الاستهلاك الخارجي والعالمي يعتبران نقطة كبيرة، كيف نتج أشياء ذات قيمة لنا وللآخر في نفس الوقت؟! هذا السؤال مطروح على الصميين العرب والمغربي، وفي الواقع ليس لدى أجوبة جاهزة،



إلا أننا مطالبون بإنتاج حياة فكرية في هذين الأفقين : العربى والعالمى .

● ترى فى البنيوية كلفسة تغفلت إلى كافة المجالات والميادين النظرية أرضية تتحرك منها ، وبواسطتها ، من خلال التعبير بالصورة السينمائية ... كيف ؟ ولماذا ؟

كانت البنيوية - بالنسبة لى - اكتشافاً فكرياً مهماً جداً ، وأهم فكرة فى البنيوية ترى أن كل مجتمع إنسانى ينتج ثقافة متكاملة وشاملة بشكل دقيق ، أى ليس هناك مجتمع متخلف على حد قول الاستعماريين ... إذا إنها ترى أن مجتمعات كالهند الصمر أو السود فى إفريقيا ليست بالمجتمعات البدائية بل إنها مجتمعات تملك ثقافة معينة تحتوى على التكوين الاجتماعى والفكر الدينى والعلمى والفنى ، فهذه المجتمعات لها معرفة بالطبيعة والكون وكذلك العلم بالنسبة لى ، كمثقف من العالم الثالث ، كانت البنيوية متحررة من التذويب الاستعمارى . ذلك التذويب القائل بأننا همج غير متحضرين ، ومن هنا أعطتسى « البنيوية » ، كمسارس سينمائى اشكالاً فنية جديدة للممارسة الإبداعية ، فالبنوية مرتبطة بتيارات خلاقة نشأت أوائل هذا القرن فى ميادين اللسانيات ، والفن التشكيل التركيبى ، والموسيقى ، والسينما ، على يد العالم الاسنى رومان جاكوبسون

● ولكن ما قمت به لا يعتبر تاريخاً للسينما المصرية ؟

أنا معلق فى هذه النقطة ، فما قمت به لا يعتبر تاريخاً للسينما المصرية ، ولا أرى فى تبنى الموضوعية ، بل أؤكد على كون الذاتى هى الأهم بالنسبة للإنتاج الفنى والأدبى على حد سواء ، لأنها تعبير عن وجهة نظر خاصة ومحددة ، وهى وجهة نظر لمخرج السينما ، ولذلك أحب أن أؤكد على دور المخرج فى معنى المؤلف أو الأديب .

● فى فيلمكم ، هاجم البعض البعض الآخر ، مثلاً ما قاله صلاح أبو

المخرج السوفياتى سيرجى إيزنشتين المعروف عنه بأنه بنويى سابق لزمته ، والموسيقى الألمانى جوستاف ماهر .

● لماذا كان فيلمكم : « تقارير موجزة عن السينما المصرية » ؟
قمت بإخراج الفيلم لحبى وعشقى للسينما المصرية ، فهما ولدا عدوى فكرة وجوب التفكير فى السينما العربية المعاصرة لخوض معركة الصور والأصوات الدولية ، لذا يجب علينا التفكير ، ولا نتقلى ماضيها حتى نستخرج وضعية جديدة لها - من خلال البحث والتتقيب - كى نكتشف المستقبل السينمائى العربى .

تسود السوق ، وهى عديمة الأهمية في تاريخ السينما ، أما الأفلام الخالدة الباقية فهي أفلام المخرجين المؤلفين : برجمان ، فيليني ، كوروساوا ، زينوار العظيم ... الخ .

● لماذا يعتبر الخيال بمعنى الحلم
LA REVE عنصراً أساسياً في
أفلامك ؟

الخيال هو مادة السينما الأساسية ، بالنسبة لي يمثل أهمية اللغة للكاتب ، لأنه صورة والسينما كلمة مرتبطة بلغة الصور ، يجب أن يكون الخيال محورياً في السينما بجانب اللغة السينمائية كأنها مرتبطة بتحديد العمق الثقافي ، فالخيال له وجهان : وجه تجريدي ، ووجه مرتبط بثقافة محددة ومعينة بذاتها ، مثلاً : بعض العرب رأوا أن نضع لفظة الخيالة بدلاً من السينما لأنها تتعامل مع الصور ، وأهمية تبلورها كون اللغة العربية أوشكت أن تسمى السينما الخيالة ■

● هذا خطأ شخصي تابع من عدم فهمي لرؤيتكم ...
السينما مثل الأدب ، الأدب فيه قصص عظيمة كقصص نجيب محفوظ مثلاً ، ويجانبها نجد عشرات القصص الغرامية والبوليسية والتاريخية ، وهذه



سيف عن يوسف شاهين ، الذي - بدوره - هاجم الأول ، ألا ترى أنهما استخدمتا الفرصة كي يتهاجما ويتشامتا بعيداً عن موضوع الفيلم بما لا يخدم توجهاته وأهدافه ؟

أبدأ ، حرية التعبير والاختلاف في الآراء والانتقاء لمدارس سينمائية معينة من جملة الموضوعات التي دافع عنها الفيلم ... للناس ، كل الناس ، الحرية في الاختلاف .

● من خلال حوارنا ليلة أمس ، رفضت فكرة المخرج المؤلف ، إلا إنني فوجئت - الآن - بتأييدك لها ، ما مدى موقفك ورأيك حول تلك الفكرة ؟

بالعكس ، كان موقفي تأكيداً على كون السينما تتجاهل شخصية المؤلف وتعطي كل الأهمية والاعتبار إلى قصة الفيلم والنجوم ، وأنا أسف لعدم اهتمام السينما العربية بقضايا الشكل ، قضايا الجماليات ، مع أنها من المفومات التراثية العربية العظيمة ، وبالتالي تهتم السينما العربية - بشكل ضئيل - بشخص المخرج ، مع أن تاريخ السينما العالمية الناجحة وراها شخص اسمه المخرج ، من جريفيث وإيزنشتاين أيام السينما الصامتة إلى أنطونينى وبرجمان في أيامنا الحالية هي سينما المخرج المؤلف ، وطالما افترقت السينما العربية إلى ذلك فإنها ستظل حتماً سينما متخلفة .

لا وجود لها في دنيا الأدب ، فهي مجرد قصص للاستهلاك الصحالي ومتدنية في الذوق والفكر ، وتسمى بالفرنسية : « أدب محطات القطار » ، أو « أدب المراهقات » ، الشيء نفسه نجده في عالم السينما ، فهناك عشرات الأفلام

أحمد عثمان

فرنسا

حوار مع نجيب محفوظ

ق. إن الله مع الصابرين،

فهذا كان شعار الإخوان المسلمين لسنوات طويلة ، فقد اتخذوا من هذه الآية القرآنية منهجاً يبيعونه ، وكفوا يحاولون زرع الفكارهم داخل المجتمع حتى تتوغل لم يتفكرون سلوطة نظام الحكم بصورة تلقائية ولم يكن العنف أسلوبياً في تعاملهم مع الغير .

أما اليوم ، فإن الجماعات الإسلامية المنشقة عن جماعة الإخوان المسلمين مثل تنظيم الجهاد ، والجماعة الإسلامية ، تتبع منهجاً متشدداً لفرض الإسلام يختلف تماماً عن ذلك ، إذ لا تكاد تمر عدة أسابيع دون أن يحدث هجوم على رجال الأمن أو المفكرين أو السياح الأجانب أو المسيحيين .

ويعاني المسيحيون في الصعيد بصفة خاصة من الاضطهاد : فهناك بعض المناطق التي يرفض عليهم فيها إلتواظ كنوع من الضريبة الواجبة ليتكفوا من ممارسة

نجيب محفوظ

طوقس دينهم بحرية داخل البلاد .

وفي مواجهة هذه الأزمة لجأ الرئيس مبارك إلى استخدام القوة : فقد صدر بالفعل قرار بإعدام خمسة عشر شخصاً منذ شهر مايو الماضي وحتى الآن .

ومن المعروف أن مصر تشكل أهمية كبيرة بالنسبة للعالم العربي ، ففيها ظهر حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، وكذلك جمال عبد الناصر الذي دعا إلى القومية العربية ...

فهل تنحصر الهوية المصرية في المفهوم المتحجر للإسلام ، لم أن يكف الفراعنة والحضارة يجب أن تكون أكثر تطوراً وتفتلحاً على العالم لجمع ؟

كان هذا هو الموضوع الأساسي المطروح لأمنا والذي يشكل جوهر الأزمة للقائمة في مصر ، بجانب الزيادة السكانية التي تبلغ مليون نسمة كل تسعة أشهر ، والتي تتجبرورها العديد من الأزمات .

ومما لا شك فيه أن إيجاد الحلول للمشاكل في مصر سوف يمتد تأثيره حتى يشمل العالم العربي كله .

وقد ارتفع صوت هادى ومحمد في مواجهة الأفكار المضللة التي تهدد منطقة وادى النيل ، وهو صوت الكاتب الكبير نجيب محفوظ مؤلف الثلاثية الشهيرة والحاصل على جائزة نوبل في الآداب ... وقد أجرى معه هذا الحوار Gilles Hertzog المحرر في مجلة Le point الفرنسية .

منذ عام مضى ، اغتال المتطرفون الكاتب فرج فودة ، وقد حاولوا منذ عدة أسابيع قمع أحد المقاهي ، وأخيراً تم العثور على قائمة تحصل أسماء بعض المفكرين المستهدفين للاغتيال يتصدرها اسم نجيب محفوظ ... ما هو موقفك من هذه الأحداث ؟

إننى أتلقى سجوناً من الجماعات المتطرفة منذ أربع سنوات ، إلا أننى أتبع أسلوباً واضحاً : فقد قررت أن أتلقى هذا الموضوع تماماً ، فأتفكر فيه غير مُخيف ، لأننى إن مك أن الفعل أى شيء في حالة تعرضي للهجوم ، وقد عرضت الحكومة على وضع حراسة خاصة إلا أننى رفضت لأن الحارس قد يحتاج بدوره إلى الحماية .

ولكن الأمر لا يتعلق بمجرد تهديد عابر فهم يحاولون إثارة الرعب في النفوس .

أيأ كنت درجة التهديد ، إن امتنع بى حال عن كتابة مقال الأسبوعي في جريدة الأهرام ، وكثيراً ما أتناول فيه موضوع هؤلاء المتطرفين .

في مواجهة الظروف السياسية الراهنة بدا المفكرون والصحفيون في الجزائر في كتابة أرائهم باسماء مستعارة ... ما رأيك في ذلك ؟

من خلالها .

قديماً قال النوار الفرنسيون : لا حرية لأعداء الحرية ... ما رأيك في ذلك ؟

يجب بالفعل أن ندافع عن الديمقراطية عن طريق منقشة الفكر المعارضين وتوضيح وجهات النظر المختلفة ... وبصفة عامة فإن المعتدلين والديمقراطيين يشكلون الأغلبية في مصر .

من أين يأتي الإرهاب؟

الإرهاب ليس أسسه مصرياً ، فقد انتقل إلينا من الخارج : من إيران ومن السودان . ولكن هناك عوامل داخلية تكمن في الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي تحدث شعب مصر هي التي أدت إلى انتشاره . وقد كان من الممكن التغلب على الإرهاب بسهولة لولا وجود هذه المشاكل .

هناك من يجد أن الإسلام هو الحل الأمل لمشكلة الصراع بين الطبقات وأنه يحقق أمال الشعب خاصة بعد فشل كل من النظام الاشتراكية والليبرالية والناصرية .

يحتاج تحقيق السلام الاجتماعي في مصر إلى فترة طويلة . وفي انتظار حل مشكلتهم يجد الفقراء أن المتطرفين قانرون على الدفاع عن حقوقهم . إذن ، فإن ظهور الموجة الدينية في الآونة الأخيرة يرجع أساساً إلى الفكر وليس الدين ، وما يدعيه هؤلاء المتطرفون من أنهم يحققون مصلحة الأفراد غير صحيح بالرة ، فهم يعيدون تمسكاً عن مصلحة المصريين ، وهم أعداء للتطور الاجتماعي كما أن الإسلام لا يمكن أن يكون ذا طابع ثوري .

وبصفة عامة فإن محاولة الدفاع عن

هذا وضع طبيعي ، لأن الإرهاب السيلسي يلزم الإرهاب الفكري . ولكن الموقف في مصر يقل خطورة عنه في الجزائر .

لماذا يلجأ المتطرفون في مصر إلى العنف ، لماذا لا يحاولون الوصول إلى الحكم بأسلوب ديمقراطي ؟

ببساطة شديدة ، لأن العنف هو أساس تعاملهم مع الآخرين ، لأنهم يرون أنهم أقوى الأفراد في المجتمع وأن محاولة الإقناع أو إقامة الحوار مع الآخرين غير مجدية على الإطلاق .

ليس هذا المنهج دليلاً على فشلهم في الوصول إلى السلطة ؟

إذا كانوا بالفعل يشكلون قوة داخل المجتمع ، إلا أنه ليس لديهم الفرصة للوصول إلى السلطة عن طريق الانتفاخات ... ربما تغير أسلوبهم لو كان لدينا ديمقراطية بمفهومها الصحيح .

ولكن هلزل وصل إلى الحكم عن طريق الانتفاخات .

من الممكن بالفعل القيام بمحاولة مقلدة ، إذ يجب أن نخضع لإرادة الشعب كله . وعموماً فانا لا نريد تحقيق أماني أو أهداف شخصية من جراء الديمقراطية ، ولكنني أربح في التصرف على البرامج الخاصة بالترشحين والاختيار فيما بينهم . ولنفرض أن الغلبة للشعب تريد نظاماً إسلامياً ، فإن قيام الانتخابات دون أخذ ذلك في الاعتبار يعني الدكتاتورية ؛ فبينما ندافع عن الحرية والديمقراطية من خلال الانتفاخات فإننا نتحول إلى دكتاتوريين ضد الديمقراطية ، لأننا لا نحقق أماني الشعب

الفقراء والمتحورين لا تشكل وحدها سياسة قادرة على تنظيم أمور البلاد ؛ والدليل على ذلك هو فشل هذا الجدا في كل من الاتحاد السوفيتي ولبنانيا . وجدير بالذكر أن الحكومة المصرية تهتم بالفقراء ، وربما يكون السبب في ذلك هو محاولة تجنب الصراعات الاجتماعية . ولكن الرغبة وحدها لا تكفي ، فهناك عدة عوامل تحول دون تحقيق ذلك : هناك الأزمة الاقتصادية الطاحنة ، وهناك القرارات الصارمة لصندوق النقد الدولي ، وهناك الدينون المتراكمة في البنوك الأجنبية والتي لا تعطى أسراً كبيراً في القضاء على الأزمة الاقتصادية ؛ هذا بالإضافة إلى محاولة المتطرفين انفسهم للقضاء على السياسة ... وفي مواجهة كل هذه المشاكل تظهر فكرة خلق نظام جديد كبادرة أمل للمتحررين .

من أين تأتي هذه الشعبية للفكر المتطرفين ؟

يمثل الفقراء غالبية الشعب المصري ، وهم يعنون الحكومة وسياسة الدولة نظراً لحرمانهم من الطعام المناسب ومعالجتهم من البطالة ، كذلك عجزهم عن تعليم أبنائهم ؛ وهم لا يرون في المتطرفين عوناً لهم أو بديلاً للدولة الفاشلة ، ولكنهم يتكلمون معهم في عدائهم للدولة ، كما أن رفهم لشمعل الإسلام يتيح للشعب تقبل أرائهم بصورة الفضل .

ولكن نجاحهم يرجع أساساً إلى الخدمات التي يقدمونها للشعب ، فهم يقدمون المساعدات وينشئون المدارس والمستشفيات الإسلامية مما يعوض النقص في هذه الخدمات .. وكلها العمل لا غير عليها .

هذه الاعمال تمثل بالفعل كبر دعابة لهم : فهم يريدون إقناع الشعب أنهم سيفعلون نفس الشيء في حالة وصولهم إلى الحكم . ولكن فيما عدا أعمال البر والإحسان ليس لديهم أى برنامج سياسى أو الاقتصادى يساعد على الخروج بمصر من أزمتها . والحل الوحيد فى رأىهم يمثل فى تحقيق الديمقراطية ، فلابد لهم من التفكير فى إنشاء حزب ، وفى وضع خطة واضحة لاهدافهم ، حيثك سيكون هناك نوع من الحوار وسوف يتمكن المواطنون من الحكم السليم على الأمور .

لما فى الوقت الحالى فهم يعمدون على مسئولية سياسية ، وهم يقدمون لنا أفكاراً مبهمه لم يتوجون هذه الصورة بغيرهم بدور محبى العدالة والشفاعيا الأبرياء للدولة الفلانة ... كل ذلك فى إطار مفكك بالفكر الإسلامى .

يتحدث هؤلاء المتطرفون عن المجتمع المصرى على اعتبار أنه مجتمع يعانى من الجهل والفساد ، وبالمنبع ليس لهؤلاء الجهلة الحق فى تفسير الآيات القرآنية .

هذا بالطبع هراء ، حقيقة ان المجتمع المصرى يعانى من هم تحقيق العدالة بين افراده ، ولكنه ليس جاعلاً على الإطلاق ، فالشعب حكيم ومسالماً وترجع جذور ثقافته إلى آلاف السنين . أما الاهداف التى يسعىون إلى تحقيقها والتى ينبذون المجتمع من أجلها فهي مبهمه وأحياناً متناقضة : فهم يعارضون شرب الخمر ويترجى النساء وأنصار الخلق فى نفس الوقت الذى يعارضون فيه حرية الفكر . وهم يرون أن المجتمع ينصف بالهمجية والجهل نتيجة

لكل هذه السلوكيات الخائنة .

هل يمكن تحقيق الديمقراطية بصورة واقعية تتفق مع الإسلام ؟

الديمقراطية سوف تجعلهم يبهطون من اعلانهم إلى الواقع للعوس عن طريق الحوار الديمقراطى . والديمقراطية الحقيقية لا تتعارض مع الإسلام على عكس ما يعتقد الغرب يعتقد فى أسسه على الديمقراطية مثله فى ذلك . مثل الدين النسيحى .

وليس هناك أبهى تعارض بين الفكر العلمانى وبين الإسلام المعتدل المستنير . وهناك تفسيرات متعددة للقرآن الكريم إذا ن حرية التعبير ملازمة لطبيعة النص القرآنى نفسه ما دام يدخل فى إطار قيم الأفراد بواجباتهم وحسن اختيارهم للطريق الصحيح الذى يسعون على دربه : وهذا الطريق الصحيح ليس مصادراً بقوالب جامدة ، إذ إن هناك جانباً كبيراً فى تفسير القرآن والتفوية متروكة لحرية الشخصية ، ولقدرة النفس على فهم الأمور على سبيل المثال نجد ان أسس القانون فى الإسلام يعتمد على التقييم للعادل للأمر وليس على قوانين مطلقة وقاطعة .

ولكن القوانين فى الإسلام واضحة وهى ليست من صنع الإنسان كما ان الإسلام يُقرّر كل أمور الحياة حتى المنيقة منها .

لا خلاف فى ذلك ، ولكن كل إنسان يملك أسلوبه فى التفكير الذى يسيطر على حياته ، وهذا الأسلوب هو الذى يخضع من خلاله للمبادئ الإلهية .

والكفيل على ذلك هو ان الخلافة عمر

ابن الخطاب ، وهو اعظم الخلفاء على مر التاريخ ، أمر بإلغاء القانون الذى يقضى بقطع يد المارق عندما مرت بلاده فى عام الرمادة بغرفوا الاقتصادية شديدة القسوة تعثر فيها على الناس ان يجنوا ما يشبع حاجاتهم الأساسية .

ولكن الإسلام يعتمد على الأمة الإسلامية بينما تعتمد الديمقراطية على الفرد الحكم .

انتماء الفرد إلى الأمة لا يلقى قبلة الفردى ، فهو لا ينصهر داخل المجتمع . أما عن مفهوم السيادة فىكى القول إن الشيعة الذين ينظرون إلى الإمام على انه الحكم بغير اه على وجه الأرض لم يتردوا ، طباً لأحدث الرواة ، فى إعلان استعدهم للتم للأطعمة به إذا ما تجاوز فى تأويل بعض الأمور .

ولخيراً : ماذا نقول ش عز وجل عندما يحين الآجل؟

ضحك قللاً : لا يوجد بقطع فى النار الآخرة حوار كذاى يدور بيننا الآن . ولكننى سوف أشكر ربى على اللقاء الذى اتاحه لى معكم ، وعلى كل النعم التى وهبها لى طوال حياتى . لن اطلب من جلالته شيئاً ولكننى ساكون سعيداً إذا عرفت انه كان راضياً إلى حد ما عن حياتى . وان كتبى لم تكن سيئة للغاية ، وان الديمقراطية لا تتعارض مع القانون ■

هالة عصمت القاضى

فرنسا

فيلم (الأضر) والسؤال الجوال بحثاً عن تكاميلية أولى

فـ بطول التريخ وعرض الجغرافيا وعمق الصراع التقلب بالظفر الجديدة في لحم الكون يخرج إلينا من فيلم (الأضر) (L'autre) سؤال ثقافي يدعونا لدخول فيه نفكك أوصاله وجزئياته ونعيد تركيبه على هيئة أخرى هي سؤال لأن نفعل فيه فعلتنا بالسؤال الأول ليكون سؤالاً ثلثاً ثم رابعاً ثم خامساً وهكذا .

إنه إذن سؤال لا يتسول إجابة تمنحها له يد الصراع من بظلال التريخ المعلق فوق التناقضات الزمانية ، فلا الإجابات المحنطة ولا الإجابات الملحمة أو السكرة تمنح السؤال المذاق الحقيقي لجوهر المادة الحياتية وعلاقتها بالبنائية ، وعلى الرغم من أن الإجابات هذه تدوم أطول من المادة الطازجة التي لا تملك إلا قراءتها الذاتية ، إلا أن الأولى نظير الإطاعة تنتقل عن بعض فاعليتها ، والأخرى وإن بدت قصيرة إلا

أنها في الجوهر طويلة العمر إذ إن كمال فاعليتها سينتقل إلى وسيط آخر — مثلاً — كالجسد الأسمى الذي يجدد خلاياه لنقل طاقته الخلقة مستمرة في تشكيل المادة الكونية .

ومادنا الطازجة — هنا — هي السؤال ، فهو ابن الدهشة أم الفلسفة . هما إذن — السؤال والفلسفة — شقيقان انشقا عن بعضهما ربحاً من الزمن ، بيد أنهما عاداً ليتلقيا معاً في هذا الفيلم الفرنسي (الأضر) الذي كتبه (لنريه شديد) وهي مصرية المولد ، من أصل لبناني ، فرنسية الجنسية . ولقرجه الممثل الفرنسي (بيرنارد-ريود) . وقام بدور العجوز (سيم) الممثل الإسباني (فرانيسكو رابال) ، وبدور حفيده (عزال) الممثل اللبناني (إسماعيل مكى) وبدور الطفلة (لجا) اللبنانية (دوللي أبو مراد) . ولنتجه للتونس (طارق بن عمار) . وتدور الأحداث فوق جزيرة صغيرة قريبة من اليونان .

هل هي مصافاة أن يجتمع هذا الجمع المحيط بالبحر : إسبانيا ، فرنسا ، لبنان ، مصر ، تونس ، اليونان ؟ . وهل هي مصافاة أن تتنوع وتتعدد لغات الحوار ، فمن كلمات وإغان يونانية إلى حوار فرنسي إلى لهجة شامية إلى أغنية لام كلوزم ؟ . إذا قلنا عن الأولى إنها ليست مصافاة لأن السينما صناعة ذات طابع علني ، فالثانية شل على القصيدة وترجع أن لختيار شغيلة الفيلم من هذه المناطق ذات التاثير الكبير على بعضها البعض حضارياً وتاريخياً إنما هو جزء هام من رسالة الفيلم الذي يدور فوق جزيرة تصافى أن تلاقى فيها عجوز من

أهلها مع شاب أوروبي يترنل في لندق صغير ، وشرعاً معاً في إقامة حوار . فجأة يقطع ريزال خط التواصل بينهما ، ويدمر القرية . ويأتي رجال الإنقلاب بالعاصرة التي تمثلت في آلة إلكترونية تلتقط الانفاس من الصدر ، ويعلم متخصص دريسوء ، وتجارب مثاقفة عرفوها . هذه الأحداث العلمية الآلية جعلتهم لا يستمعون إلى العجوز (سيم) الملك لحسن معزى أول طوطو يقول : إنه ما زال هنا شاب يقتلس تحت الانقلاب . ويكبونه ويصدفون .

ولا تنسى إنديره شديد أن تسفر بصوت مكتوم من هذا المنجز الحضاري ، عندما انخلت كلب العجوز (بيك) في المشاهد الفيلمية الأولى لتقول عبر الصورة لفظ : إن حيواناً لم يتطور — وإن تكيف — منذ أن وجد ، ولا يستطيع إنجاز عمل إبداعي ما ، لحسن بالترزال جبل وقومه ، لأن منه هذه الإلكترونيات التي بها تخفرون وتضعونها تاجاً فوق التقدم الحضاري الماهل الذي لم يصل بعد إلى مرحلة الحيوان ؟ . إنها في الحقيقة سفرية تعتمد على المباشرة المتقلصة مثلما هو في فن كاريكاتير .

استلقي (سيم) هذه المعرفة الطعيرة اللطيفة من حاستيه الرئيسيتين : السمع والبصر . فقد ذكر أنه سمع أن شاباً مغربياً في (الغدير) قد بقي مدفوناً تحت الأرض ثلاثة عشر يوماً ثم خرج حياً ، فيما هو قد بعصر ابتصلة الشاب الأخر وهي تثلثت من وجهه محقة في قضاء الجزيرة ، ويدها تودان أو تحولتا إلى جناحين لتمتلك عينيه الفرحتين الأرض بنظرة طائر ، لا مكان للموت إذن داخل شاب مثله عن أخره

بالحيطة .

هل يوحي هذا النكد الموجه ضد المعاصرة على انحياء للمدافون الذى هو نفسه الصانع لهذه المعاصرة ؟ إن الآلة والنظرية ابنتا المعاصرة الأوروبية تظنان الآن ضد إنقاذ ربهما المختل في إنسانهما الأوروبي . بل تحولتا إلى ترابين خفمتين . بدت في البداية انهما تحضنتان ربهما فإذا بهما يعصرانه حتى الموت .

هل ثمة إحياء بان هذا العجوز المنتمى للحضارة الشرقية هو مفقود الحضارة الغربية المختلة في الشطب للدفون . هذا العجوز الذى لم يعرف حليده كمال . أى لم يتواصل للقاء مع أقرب معاصريه . وهم ابتلاء وحلفاء . هل هو صديق حقا في تواصله الراس مع الشطب الأوروبي . فرفع راسه عليا كي يتخاض مع هذا الآخر ذليل الطابق الآخر في الخندق . ثم انزل راسه لأسفل كي يعنده أيضا بعد أن ثخن تحت الانقراض . إنهما في الحالتين لم يكونا على مستوى القى واحد . هل هي إذن حقة من حالات الاستلاب ؟ وتنتج الدهشة عن كومة أسئلة . فحيد كمال يترقب من عمر هذا الآخر الأوروبي . وله عين أبساعته . ونفس اهتماماته بالأرض . يدرس كمال علم الأرض : علم تبدل القشرة الأرضية بتلايف العوامل الداخلية والخارجية . والآخر الأوروبي جاء لينظر الأرض ويتأملها .

فلماذا أهتم العجوز (سيم) بذلك الآخر البعيد عنه . هل رأى فيه (علامة) ما لم يجدها في حفيده وأضاع عمره بحثا عنها . علامة (تؤثر) على الطريق الصحيح لتقدم البشرية . ثم هي دهشة تملكته حين رأى



شطباً أوروبياً يترك المنجز الحضارى في موطئه ويأتي لجزيرة فقرة لقراء . هل أراد هذا الآخر أن يرى العالم في نشاطه الأولى — من نقطة الصفر المجازية — حيث الطبيعة هي السيدة المتوجة على عرش الكون . والطيور والحيوانات والأشجار والإنسان هم تملأها وحواريوها . هل كان يرغب في تمديد خط تواصل من نقطة للصفر هذه إلى أعلى نقطة وصلتها البشرية في قفرته الأوروبية ليستقرى مسر توكيم الأرض .

ثم لماذا اختارت الكتابة أن يكون مفقود الحضارة الغربية عجوز شرقى ؟.. هل لأنه مستودع الحكمة التاريخية ؟.. ومع اعتدائى عن هذه التقسيمات الجغرافية لأنه في الحقيقة (لا نجد جنسا مفرداً قام وحده ببناء حضارة كاملة) ^(١) . أو لعله هو نفسه (قدموس) ^(٢) الفينيلى الذى ذهب إلى اليونان بحثا عن شقيقته (أوريا) التى اغتطفها اليونانى زيس كما تقول الأسطورة اليونانية .

لنتعقب ممأ بعض الإشارات عليها تضيء

لنرى بوضوح . ولنبداً بالأساء . ولولها هذا الاسم القريب (سيم) . ويربطه بكلمة القصة . وهي مصرية المولد . نخمن معناه من لغة التعاملات اليومية المصرية . فـ (السيم) علامة سرية ملق عليها بين الذين أو أكثر . وهي لفظة عبرية تعنى : وسم . علم . أثر . وهناك كلمة (Sema) اليونانية . وتعنى (علامة . دليل) منها جاءت كلمة (Semantics) أى (علم المعانى أو الدلائل) ^(٣) .

إنه إذن العجوز العلامة التى تؤثر على الطريق المصحح للتقدم . وذلك لاستلآكه عنصرين هامين من عناصر المعادلة الحضارية . وهما الخبرة الحياتية التى تعلقت في الزنبرك فالتعلقت الحكمة والطفولة التى مازالت تحيا فيه وتحكم سلوكياته (والحقيقة أن التعبير من حال إلى حال أحسن يتم دائما بواسطة قلة من الناس امتزوا على غيرهم بالأحاطة بطبيعة الطفل المختلط إلى المعرفة الدائم البحث في الأشياء ومحاولة فهمها أو تغيير هيئتها إلى الأحسن . وهو في هذا كله يعرض نفسه للخطر دون أن يبالي به . ولد تميم هذه اللغة أو الصيغة بنوع خاص من اللقى يجعلها لا تصير على وضع قائم لا ترضى عنه . وقد تميز بعد نظر يجعلها ترى على الإفاق البعيد مالا يراه غيرها) ^(٤) هكذا كانت تصرفاته ومواقفه . وهكذا كانت الطفلة (لجا) التى تركت أهلها تلعب في معسكر الإيواء وذهبت ليلاً بصحبة مصباح مضى متألمة جسد عروسها (اللعبه) لقبيلة العجوز (سيم) الذى لقبته القرية بالجنون كي يساعدوا في البحث عن راس العروسة . اليس هو الباحث ليل نهار عن

التصوير إلى معنى جديد هو أوراق نباتية خضراء أبانت أن هذا الذي بدا تصدعا ينبىء بالإنهيار ما هو إلا جذع شجرة ست وعلت وزينت المكان القاحل بالظل والخضرة والمظهر الحسن وأثبتت بالإثمار .

الم تزدهر وتثمر الحضارات الإنسانية رغم تصدع وانقسام العالم الذى كان يتكون من كتلة واحدة إلى ست قارات ؟ ألا ترى فى أحشاء هذه القديسة الجغرافية المخفية جوهر الوحدة الحضارية كما ؟ لماذا لم تنشأ حضارة قوية فى ظل ديكتاتورية السلطة الجغرافية الواحدة ؟

وفى تشبيه تمثيل — صنعه المخرج — ترى أنه كى يظهر الإنسان (الشاب الأوروبى) ويصل على الوجود (من نافذة السفن) فلا بد له من صدع النافذة ، ضلعة إلى الشرق وضلعة إلى الغرب . تعود إلى عبقارية الطبيعة وكان بها عقلا فيلسوفا نظر المياه الأخرى القدرة ولم يرفضها ، ففى رفضه لها رفض لنشأة شجرته المورقة الخضراء ولدورها الجليل فى الحياة ، فتعمل مع المياه القدرة تعاملًا ميكانيزميًا يستخلص احتياجاته الضرورية للنمو والارتفاع ، بل وقد يقوم بمحاولات لنحويل مسار الضل إلى مدار تافع وكان أندريه شديد توجه النوم إلى الذين أوقعوا أنفسهم فى الدلالة الحماقة : (أ) الرفض التام للغرب إعصاًاً للعلم الشعبي ، الباب إلى يجهك منه الريح سده واستريح . (ب) القول التام إعصاًاً أيضاً للعلم الشعبي ، من جوارى السعيد يسعد . (ج) محاولة إيجاد صيغة تجمع ما بين القول والرفض ، تمليها المكتشفات السياسية المخفية ، بيد

وفى مصر : نجد (أجا) بلدة صغيرة فى الدقهلية ، ونجدها — بلقاهرة — أحد جبال طيء والأرض سلمى ، ويقعان فى نجد بالسعودية ، وهما يسميان « شمر » وتروى الأساطير أنهما اسمان لرجل وامرأة من العمالق وقد ورد « أجا » مقصوفاً غير مهموز^(١) .. ألا تشير الوحدة اللغوية الشكلية المتكررة كوحدة أرابيسكية على وحدة ما (تكلمية) بين الحضارات المنوسية^(٢) .

ويهلان العلامتين الأوليين — التاريخية والجغرافية — تفتينا أندريه شديد إلى أن ما يمكن داخل البنية هو الذى يمكنها من الصمود والصعود ، فإن ضعف تسحب فى سقوطها وسقوطها ، والبنية الحضارية فى حاجة إلى طفولتها الشقية (أجا) التى رأت النار المدفونة فى الحجر ، كما تذهبنا إلى خطورة المبالغة فى الاستحكامات خضية غزو الحضارة الأخرى ، فى الوقت الذى هى فيه قد اختبأت داخل جهاز تليفزيون — مثلاً — استلخاه نحن مرجحين ليفرغوا لعيننا ومن ثم ينطلق لاحتلال عقولنا ومع هذا لا نستطيع رفضه وعلينا أن نبحث عن (سيم) لتعلم ما معه حتى نستفيد منه ونتمو . ألم تكن تلك هى أول مشاهد الفيلم !!!

مع أول مشهد ، ومع الفجرى الإضاءة الكونية الخافتة التى لا تبين تفاصيل الأشياء ، يبدأ السؤال . حيث تتبع آلة التصوير القيا ويبطء مياهاً نظيفة ، هى مخلفات استحمام الأشرار (الأجانب النازيين فى الفندق) ، فوق أرضية الطريق ، ثم تتبع رئيسياً شيئاً ما يبدو كفق عريض فى جدار ، ولا ندرى بالضبط كنهه إلا مع القرب إضاءة الصباح ووصول آلة

الشب المدفون ، إن الرغبة المشتربة إلى البحث عن الجزء الآخر قاربت الطفلة من المجرى ، فلم تحض ظلمة أو جنونا من أجل الوصول إلى (كمال) غروستها مثلاً هو المجرى الذى رأى كماله فى الآخر . رغم أنه صنع من صلبه أبا / أم (كمال) الذى هو حليده ، لكنه لا يعرف وظل يبحث بعيداً من موطئه القدامه وال (كمال) معه وهو لا يراه .

هل التفتت إشارة اسم (كمال) ؟ لماذا عن اسم الطفلة (أجا) ؟ لنبحث معاً عن هذا الاسم حول والرب البحر المتوسط — أداة الوصل بين حضاراته — فى اليونان : (اجامنون) وكان أشد طوك الإغريق بطشاً فى حروب طروادة المبنية بطريقة تمحيصها من الهجمات / الظروف الخارجية .. فى المغرب : (لجفير)^(٣) وبني منزلها على خليج يحميها من الرياح والعواصف ، أى من الظروف الخارجية ، ومع ذلك أصبحت عام ١٩٦٠م بترزال عنيف وهو ظرف داخل البنية ذاتها ، وقمة تماثل فى المقاطع الأول لكل اسم وإيضاً قمة تماثل فى البنية شديدة الإحكام لمواقع كل من ميضاء اجانير وطروادة المحمية بثلاثة أسوار عالية مما جعل التحصنها مستحيلاً^(٤) ، واضطر الإغريقون إلى الصلة فصنعوا حصناً شديداً ضخماً اختبأ فى جوفه عدد من الجنود الأقوياء ، واقترح أحد الإغريقين — وهو يتفكر بخيانة زملائه — أن يثقلوا الحصان داخل أسوار المدينة ، لما لم تستطع الهجمات من الخارج تستطع هجمة واحدة من الداخل .

اسبانيا

بين السينما والسينمائيين على ضفاف البحر المتوسط، وبين السينما الأوروبية والسينما العربية، وكان لهذه السينما الغربية من قبل تواجد هام من خلال برامج تكريم للمخرجين المصريين صلاح أبو سيف، وبركات، ويوسف شاهين، وفي بعض السنوات كان للسينما العربية نصيب الأسد في الجوائز، وفي إحدى السنوات نظم برنامج خاص متكامل للسينما الفلسطينية وصدر كتاب عنها بالاسبانية.

وفي البرامج الخاصة أقيمت الأضواء على سينمات دول حوض البحر المتوسط.. ويكرم بعض نجومها... وإذا حاولنا البحث عن سمات بحر متوسطية في برامج الدورة الأخيرة، فإننا قد نجدها، وذلك البرنامج الخاص بالأفلام البحر المتوسط الأسطورية والخرافية... ألم يكن البحر المتوسط هو بحر الأساطير كما نقلنا عن كلمة أحد مسئول المعهد الدولي لمسرح البحر المتوسط...؟ فتجد الفلاما الإيطالية - غالينا - أو إنتاجا مشتركا مع فرنسا أو إسبانيا مثل « أوليمبيس » - أو كما نسميه بالعربية « أوليس » - إخراج ماريو كاميريني - ١٩٥٣ - و« هرقل » الذي أخرجه بيتر فرنسيس عام ١٩٥٧، و« عملاق رودس » للمخرج الكبير سيرجو ليوني ١٩٦٠، و« غراميات هرقل » للمخرج كارلو لودوفيكو براجلينا ١٩٦٠، و« ما شئت ضد مصاص الدماء » إخراج جاكومو جنتيلومو ١٩٦١، و« مالميسيت في الجحيم » إخراج ريكاردو فايدا - ١٩٦٢ - هذا إلى جانب تكريمات - مع عروض أفلام - للممثلة الإيطالية لوسيا بوزي التي مثلت في أفلام إيطالية وأوروبية عديدة بين سنوات ١٩٥٠ و ١٩٨٩، مع المخرج الإيطالي

مهرجان شالسيا لبحر المتوسط

فا... هو بحر الأساطير والرموز الذهبية الكامنة في الذاكرة، في الحنين إلى الماضي، وفي لحلام السلوى المتأرجحة بين ما هو قديم وما هو جديد، وبين التحديث القياسي والصعب للغاية، والارتكان إلى الماضي، بمضد حلو مرغب...

هو كذلك بحر الكلمة، والتبادل والتعامل بين البشر، الحافظين لقواميس الضيافة والشرف، هو أم القوافين، ومنطلق الرحيل لاكتشاف الآخر، وحارس الصورة والحرية.

إسمحو لي أن أبدأ بهذه الكلمات لرئيس المركز الفرنسي للمعهد الدولي لمسرح البحر المتوسط لتكون مدخل إلى حديثي عن مهرجان فالنسيا - ويطلقها الأسبان بلنثيا - لسينما البحر المتوسط، في دورته الأخيرة وهي الرابعة عشرة، والتي شهدت دوراته لقاء

إن السياسة الأقوى في قبضة الاقتصاد الأقوى الذي هو في قبضة الغرب، أما العمل إذن؟ لننتظر عبقارية الطبيعة وتحديداً إلى هذه الشجرة المورقة الخضراء التي لم تجد لها إلا مظلات مياه استلحام الآخر الأوروبي، ولننتظر إلى الشجرة الأخرى الملية التي تعدد المخرج أن يصدمنا بها غير مرة وادد زمنية طويلة لتأملها ونرى كيف مالت إذ إنها لم تلق مياهها لوحتى مياه الآخرين، ولا يذهب بنا الغلن إلى أن لترويه شديد لتنتع جملة وتلمسلا ما يؤخذ من الآخر الأوروبي بالخلل، ولكنها في محاولة لخلق نمط على جلد وسلك وإنماء بذرة طافية جديلة تحيا في هاضم الدماغ العربي فهي تستعين بمعدل سينمائي للتكيفية اللغوية (حتى لو كانت) التي لها هنا ضرورة فلسفية تعليمية خاصة
هوامش

- ١ - ص ١٠٥ - ص ١٠٦ - ص ١٠٧ - ص ١٠٨ - ص ١٠٩ - ص ١١٠ - ص ١١١ - ص ١١٢ - ص ١١٣ - ص ١١٤ - ص ١١٥ - ص ١١٦ - ص ١١٧ - ص ١١٨ - ص ١١٩ - ص ١٢٠ - ص ١٢١ - ص ١٢٢ - ص ١٢٣ - ص ١٢٤ - ص ١٢٥ - ص ١٢٦ - ص ١٢٧ - ص ١٢٨ - ص ١٢٩ - ص ١٣٠ - ص ١٣١ - ص ١٣٢ - ص ١٣٣ - ص ١٣٤ - ص ١٣٥ - ص ١٣٦ - ص ١٣٧ - ص ١٣٨ - ص ١٣٩ - ص ١٤٠ - ص ١٤١ - ص ١٤٢ - ص ١٤٣ - ص ١٤٤ - ص ١٤٥ - ص ١٤٦ - ص ١٤٧ - ص ١٤٨ - ص ١٤٩ - ص ١٥٠ - ص ١٥١ - ص ١٥٢ - ص ١٥٣ - ص ١٥٤ - ص ١٥٥ - ص ١٥٦ - ص ١٥٧ - ص ١٥٨ - ص ١٥٩ - ص ١٦٠ - ص ١٦١ - ص ١٦٢ - ص ١٦٣ - ص ١٦٤ - ص ١٦٥ - ص ١٦٦ - ص ١٦٧ - ص ١٦٨ - ص ١٦٩ - ص ١٧٠ - ص ١٧١ - ص ١٧٢ - ص ١٧٣ - ص ١٧٤ - ص ١٧٥ - ص ١٧٦ - ص ١٧٧ - ص ١٧٨ - ص ١٧٩ - ص ١٨٠ - ص ١٨١ - ص ١٨٢ - ص ١٨٣ - ص ١٨٤ - ص ١٨٥ - ص ١٨٦ - ص ١٨٧ - ص ١٨٨ - ص ١٨٩ - ص ١٩٠ - ص ١٩١ - ص ١٩٢ - ص ١٩٣ - ص ١٩٤ - ص ١٩٥ - ص ١٩٦ - ص ١٩٧ - ص ١٩٨ - ص ١٩٩ - ص ٢٠٠ - ص ٢٠١ - ص ٢٠٢ - ص ٢٠٣ - ص ٢٠٤ - ص ٢٠٥ - ص ٢٠٦ - ص ٢٠٧ - ص ٢٠٨ - ص ٢٠٩ - ص ٢١٠ - ص ٢١١ - ص ٢١٢ - ص ٢١٣ - ص ٢١٤ - ص ٢١٥ - ص ٢١٦ - ص ٢١٧ - ص ٢١٨ - ص ٢١٩ - ص ٢٢٠ - ص ٢٢١ - ص ٢٢٢ - ص ٢٢٣ - ص ٢٢٤ - ص ٢٢٥ - ص ٢٢٦ - ص ٢٢٧ - ص ٢٢٨ - ص ٢٢٩ - ص ٢٣٠ - ص ٢٣١ - ص ٢٣٢ - ص ٢٣٣ - ص ٢٣٤ - ص ٢٣٥ - ص ٢٣٦ - ص ٢٣٧ - ص ٢٣٨ - ص ٢٣٩ - ص ٢٤٠ - ص ٢٤١ - ص ٢٤٢ - ص ٢٤٣ - ص ٢٤٤ - ص ٢٤٥ - ص ٢٤٦ - ص ٢٤٧ - ص ٢٤٨ - ص ٢٤٩ - ص ٢٥٠ - ص ٢٥١ - ص ٢٥٢ - ص ٢٥٣ - ص ٢٥٤ - ص ٢٥٥ - ص ٢٥٦ - ص ٢٥٧ - ص ٢٥٨ - ص ٢٥٩ - ص ٢٦٠ - ص ٢٦١ - ص ٢٦٢ - ص ٢٦٣ - ص ٢٦٤ - ص ٢٦٥ - ص ٢٦٦ - ص ٢٦٧ - ص ٢٦٨ - ص ٢٦٩ - ص ٢٧٠ - ص ٢٧١ - ص ٢٧٢ - ص ٢٧٣ - ص ٢٧٤ - ص ٢٧٥ - ص ٢٧٦ - ص ٢٧٧ - ص ٢٧٨ - ص ٢٧٩ - ص ٢٨٠ - ص ٢٨١ - ص ٢٨٢ - ص ٢٨٣ - ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥ - ص ٢٨٦ - ص ٢٨٧ - ص ٢٨٨ - ص ٢٨٩ - ص ٢٩٠ - ص ٢٩١ - ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣ - ص ٢٩٤ - ص ٢٩٥ - ص ٢٩٦ - ص ٢٩٧ - ص ٢٩٨ - ص ٢٩٩ - ص ٣٠٠ - ص ٣٠١ - ص ٣٠٢ - ص ٣٠٣ - ص ٣٠٤ - ص ٣٠٥ - ص ٣٠٦ - ص ٣٠٧ - ص ٣٠٨ - ص ٣٠٩ - ص ٣١٠ - ص ٣١١ - ص ٣١٢ - ص ٣١٣ - ص ٣١٤ - ص ٣١٥ - ص ٣١٦ - ص ٣١٧ - ص ٣١٨ - ص ٣١٩ - ص ٣٢٠ - ص ٣٢١ - ص ٣٢٢ - ص ٣٢٣ - ص ٣٢٤ - ص ٣٢٥ - ص ٣٢٦ - ص ٣٢٧ - ص ٣٢٨ - ص ٣٢٩ - ص ٣٣٠ - ص ٣٣١ - ص ٣٣٢ - ص ٣٣٣ - ص ٣٣٤ - ص ٣٣٥ - ص ٣٣٦ - ص ٣٣٧ - ص ٣٣٨ - ص ٣٣٩ - ص ٣٤٠ - ص ٣٤١ - ص ٣٤٢ - ص ٣٤٣ - ص ٣٤٤ - ص ٣٤٥ - ص ٣٤٦ - ص ٣٤٧ - ص ٣٤٨ - ص ٣٤٩ - ص ٣٥٠ - ص ٣٥١ - ص ٣٥٢ - ص ٣٥٣ - ص ٣٥٤ - ص ٣٥٥ - ص ٣٥٦ - ص ٣٥٧ - ص ٣٥٨ - ص ٣٥٩ - ص ٣٦٠ - ص ٣٦١ - ص ٣٦٢ - ص ٣٦٣ - ص ٣٦٤ - ص ٣٦٥ - ص ٣٦٦ - ص ٣٦٧ - ص ٣٦٨ - ص ٣٦٩ - ص ٣٧٠ - ص ٣٧١ - ص ٣٧٢ - ص ٣٧٣ - ص ٣٧٤ - ص ٣٧٥ - ص ٣٧٦ - ص ٣٧٧ - ص ٣٧٨ - ص ٣٧٩ - ص ٣٨٠ - ص ٣٨١ - ص ٣٨٢ - ص ٣٨٣ - ص ٣٨٤ - ص ٣٨٥ - ص ٣٨٦ - ص ٣٨٧ - ص ٣٨٨ - ص ٣٨٩ - ص ٣٩٠ - ص ٣٩١ - ص ٣٩٢ - ص ٣٩٣ - ص ٣٩٤ - ص ٣٩٥ - ص ٣٩٦ - ص ٣٩٧ - ص ٣٩٨ - ص ٣٩٩ - ص ٤٠٠ - ص ٤٠١ - ص ٤٠٢ - ص ٤٠٣ - ص ٤٠٤ - ص ٤٠٥ - ص ٤٠٦ - ص ٤٠٧ - ص ٤٠٨ - ص ٤٠٩ - ص ٤١٠ - ص ٤١١ - ص ٤١٢ - ص ٤١٣ - ص ٤١٤ - ص ٤١٥ - ص ٤١٦ - ص ٤١٧ - ص ٤١٨ - ص ٤١٩ - ص ٤٢٠ - ص ٤٢١ - ص ٤٢٢ - ص ٤٢٣ - ص ٤٢٤ - ص ٤٢٥ - ص ٤٢٦ - ص ٤٢٧ - ص ٤٢٨ - ص ٤٢٩ - ص ٤٣٠ - ص ٤٣١ - ص ٤٣٢ - ص ٤٣٣ - ص ٤٣٤ - ص ٤٣٥ - ص ٤٣٦ - ص ٤٣٧ - ص ٤٣٨ - ص ٤٣٩ - ص ٤٤٠ - ص ٤٤١ - ص ٤٤٢ - ص ٤٤٣ - ص ٤٤٤ - ص ٤٤٥ - ص ٤٤٦ - ص ٤٤٧ - ص ٤٤٨ - ص ٤٤٩ - ص ٤٥٠ - ص ٤٥١ - ص ٤٥٢ - ص ٤٥٣ - ص ٤٥٤ - ص ٤٥٥ - ص ٤٥٦ - ص ٤٥٧ - ص ٤٥٨ - ص ٤٥٩ - ص ٤٦٠ - ص ٤٦١ - ص ٤٦٢ - ص ٤٦٣ - ص ٤٦٤ - ص ٤٦٥ - ص ٤٦٦ - ص ٤٦٧ - ص ٤٦٨ - ص ٤٦٩ - ص ٤٧٠ - ص ٤٧١ - ص ٤٧٢ - ص ٤٧٣ - ص ٤٧٤ - ص ٤٧٥ - ص ٤٧٦ - ص ٤٧٧ - ص ٤٧٨ - ص ٤٧٩ - ص ٤٨٠ - ص ٤٨١ - ص ٤٨٢ - ص ٤٨٣ - ص ٤٨٤ - ص ٤٨٥ - ص ٤٨٦ - ص ٤٨٧ - ص ٤٨٨ - ص ٤٨٩ - ص ٤٩٠ - ص ٤٩١ - ص ٤٩٢ - ص ٤٩٣ - ص ٤٩٤ - ص ٤٩٥ - ص ٤٩٦ - ص ٤٩٧ - ص ٤٩٨ - ص ٤٩٩ - ص ٥٠٠ - ص ٥٠١ - ص ٥٠٢ - ص ٥٠٣ - ص ٥٠٤ - ص ٥٠٥ - ص ٥٠٦ - ص ٥٠٧ - ص ٥٠٨ - ص ٥٠٩ - ص ٥١٠ - ص ٥١١ - ص ٥١٢ - ص ٥١٣ - ص ٥١٤ - ص ٥١٥ - ص ٥١٦ - ص ٥١٧ - ص ٥١٨ - ص ٥١٩ - ص ٥٢٠ - ص ٥٢١ - ص ٥٢٢ - ص ٥٢٣ - ص ٥٢٤ - ص ٥٢٥ - ص ٥٢٦ - ص ٥٢٧ - ص ٥٢٨ - ص ٥٢٩ - ص ٥٣٠ - ص ٥٣١ - ص ٥٣٢ - ص ٥٣٣ - ص ٥٣٤ - ص ٥٣٥ - ص ٥٣٦ - ص ٥٣٧ - ص ٥٣٨ - ص ٥٣٩ - ص ٥٤٠ - ص ٥٤١ - ص ٥٤٢ - ص ٥٤٣ - ص ٥٤٤ - ص ٥٤٥ - ص ٥٤٦ - ص ٥٤٧ - ص ٥٤٨ - ص ٥٤٩ - ص ٥٥٠ - ص ٥٥١ - ص ٥٥٢ - ص ٥٥٣ - ص ٥٥٤ - ص ٥٥٥ - ص ٥٥٦ - ص ٥٥٧ - ص ٥٥٨ - ص ٥٥٩ - ص ٥٦٠ - ص ٥٦١ - ص ٥٦٢ - ص ٥٦٣ - ص ٥٦٤ - ص ٥٦٥ - ص ٥٦٦ - ص ٥٦٧ - ص ٥٦٨ - ص ٥٦٩ - ص ٥٧٠ - ص ٥٧١ - ص ٥٧٢ - ص ٥٧٣ - ص ٥٧٤ - ص ٥٧٥ - ص ٥٧٦ - ص ٥٧٧ - ص ٥٧٨ - ص ٥٧٩ - ص ٥٨٠ - ص ٥٨١ - ص ٥٨٢ - ص ٥٨٣ - ص ٥٨٤ - ص ٥٨٥ - ص ٥٨٦ - ص ٥٨٧ - ص ٥٨٨ - ص ٥٨٩ - ص ٥٩٠ - ص ٥٩١ - ص ٥٩٢ - ص ٥٩٣ - ص ٥٩٤ - ص ٥٩٥ - ص ٥٩٦ - ص ٥٩٧ - ص ٥٩٨ - ص ٥٩٩ - ص ٦٠٠ - ص ٦٠١ - ص ٦٠٢ - ص ٦٠٣ - ص ٦٠٤ - ص ٦٠٥ - ص ٦٠٦ - ص ٦٠٧ - ص ٦٠٨ - ص ٦٠٩ - ص ٦١٠ - ص ٦١١ - ص ٦١٢ - ص ٦١٣ - ص ٦١٤ - ص ٦١٥ - ص ٦١٦ - ص ٦١٧ - ص ٦١٨ - ص ٦١٩ - ص ٦٢٠ - ص ٦٢١ - ص ٦٢٢ - ص ٦٢٣ - ص ٦٢٤ - ص ٦٢٥ - ص ٦٢٦ - ص ٦٢٧ - ص ٦٢٨ - ص ٦٢٩ - ص ٦٣٠ - ص ٦٣١ - ص ٦٣٢ - ص ٦٣٣ - ص ٦٣٤ - ص ٦٣٥ - ص ٦٣٦ - ص ٦٣٧ - ص ٦٣٨ - ص ٦٣٩ - ص ٦٤٠ - ص ٦٤١ - ص ٦٤٢ - ص ٦٤٣ - ص ٦٤٤ - ص ٦٤٥ - ص ٦٤٦ - ص ٦٤٧ - ص ٦٤٨ - ص ٦٤٩ - ص ٦٥٠ - ص ٦٥١ - ص ٦٥٢ - ص ٦٥٣ - ص ٦٥٤ - ص ٦٥٥ - ص ٦٥٦ - ص ٦٥٧ - ص ٦٥٨ - ص ٦٥٩ - ص ٦٦٠ - ص ٦٦١ - ص ٦٦٢ - ص ٦٦٣ - ص ٦٦٤ - ص ٦٦٥ - ص ٦٦٦ - ص ٦٦٧ - ص ٦٦٨ - ص ٦٦٩ - ص ٦٧٠ - ص ٦٧١ - ص ٦٧٢ - ص ٦٧٣ - ص ٦٧٤ - ص ٦٧٥ - ص ٦٧٦ - ص ٦٧٧ - ص ٦٧٨ - ص ٦٧٩ - ص ٦٨٠ - ص ٦٨١ - ص ٦٨٢ - ص ٦٨٣ - ص ٦٨٤ - ص ٦٨٥ - ص ٦٨٦ - ص ٦٨٧ - ص ٦٨٨ - ص ٦٨٩ - ص ٦٩٠ - ص ٦٩١ - ص ٦٩٢ - ص ٦٩٣ - ص ٦٩٤ - ص ٦٩٥ - ص ٦٩٦ - ص ٦٩٧ - ص ٦٩٨ - ص ٦٩٩ - ص ٧٠٠ - ص ٧٠١ - ص ٧٠٢ - ص ٧٠٣ - ص ٧٠٤ - ص ٧٠٥ - ص ٧٠٦ - ص ٧٠٧ - ص ٧٠٨ - ص ٧٠٩ - ص ٧١٠ - ص ٧١١ - ص ٧١٢ - ص ٧١٣ - ص ٧١٤ - ص ٧١٥ - ص ٧١٦ - ص ٧١٧ - ص ٧١٨ - ص ٧١٩ - ص ٧٢٠ - ص ٧٢١ - ص ٧٢٢ - ص ٧٢٣ - ص ٧٢٤ - ص ٧٢٥ - ص ٧٢٦ - ص ٧٢٧ - ص ٧٢٨ - ص ٧٢٩ - ص ٧٣٠ - ص ٧٣١ - ص ٧٣٢ - ص ٧٣٣ - ص ٧٣٤ - ص ٧٣٥ - ص ٧٣٦ - ص ٧٣٧ - ص ٧٣٨ - ص ٧٣٩ - ص ٧٤٠ - ص ٧٤١ - ص ٧٤٢ - ص ٧٤٣ - ص ٧٤٤ - ص ٧٤٥ - ص ٧٤٦ - ص ٧٤٧ - ص ٧٤٨ - ص ٧٤٩ - ص ٧٥٠ - ص ٧٥١ - ص ٧٥٢ - ص ٧٥٣ - ص ٧٥٤ - ص ٧٥٥ - ص ٧٥٦ - ص ٧٥٧ - ص ٧٥٨ - ص ٧٥٩ - ص ٧٦٠ - ص ٧٦١ - ص ٧٦٢ - ص ٧٦٣ - ص ٧٦٤ - ص ٧٦٥ - ص ٧٦٦ - ص ٧٦٧ - ص ٧٦٨ - ص ٧٦٩ - ص ٧٧٠ - ص ٧٧١ - ص ٧٧٢ - ص ٧٧٣ - ص ٧٧٤ - ص ٧٧٥ - ص ٧٧٦ - ص ٧٧٧ - ص ٧٧٨ - ص ٧٧٩ - ص ٧٨٠ - ص ٧٨١ - ص ٧٨٢ - ص ٧٨٣ - ص ٧٨٤ - ص ٧٨٥ - ص ٧٨٦ - ص ٧٨٧ - ص ٧٨٨ - ص ٧٨٩ - ص ٧٩٠ - ص ٧٩١ - ص ٧٩٢ - ص ٧٩٣ - ص ٧٩٤ - ص ٧٩٥ - ص ٧٩٦ - ص ٧٩٧ - ص ٧٩٨ - ص ٧٩٩ - ص ٨٠٠ - ص ٨٠١ - ص ٨٠٢ - ص ٨٠٣ - ص ٨٠٤ - ص ٨٠٥ - ص ٨٠٦ - ص ٨٠٧ - ص ٨٠٨ - ص ٨٠٩ - ص ٨١٠ - ص ٨١١ - ص ٨١٢ - ص ٨١٣ - ص ٨١٤ - ص ٨١٥ - ص ٨١٦ - ص ٨١٧ - ص ٨١٨ - ص ٨١٩ - ص ٨٢٠ - ص ٨٢١ - ص ٨٢٢ - ص ٨٢٣ - ص ٨٢٤ - ص ٨٢٥ - ص ٨٢٦ - ص ٨٢٧ - ص ٨٢٨ - ص ٨٢٩ - ص ٨٣٠ - ص ٨٣١ - ص ٨٣٢ - ص ٨٣٣ - ص ٨٣٤ - ص ٨٣٥ - ص ٨٣٦ - ص ٨٣٧ - ص ٨٣٨ - ص ٨٣٩ - ص ٨٤٠ - ص ٨٤١ - ص ٨٤٢ - ص ٨٤٣ - ص ٨٤٤ - ص ٨٤٥ - ص ٨٤٦ - ص ٨٤٧ - ص ٨٤٨ - ص ٨٤٩ - ص ٨٥٠ - ص ٨٥١ - ص ٨٥٢ - ص ٨٥٣ - ص ٨٥٤ - ص ٨٥٥ - ص ٨٥٦ - ص ٨٥٧ - ص ٨٥٨ - ص ٨٥٩ - ص ٨٦٠ - ص ٨٦١ - ص ٨٦٢ - ص ٨٦٣ - ص ٨٦٤ - ص ٨٦٥ - ص ٨٦٦ - ص ٨٦٧ - ص ٨٦٨ - ص ٨٦٩ - ص ٨٧٠ - ص ٨٧١ - ص ٨٧٢ - ص ٨٧٣ - ص ٨٧٤ - ص ٨٧٥ - ص ٨٧٦ - ص ٨٧٧ - ص ٨٧٨ - ص ٨٧٩ - ص ٨٨٠ - ص ٨٨١ - ص ٨٨٢ - ص ٨٨٣ - ص ٨٨٤ - ص ٨٨٥ - ص ٨٨٦ - ص ٨٨٧ - ص ٨٨٨ - ص ٨٨٩ - ص ٨٩٠ - ص ٨٩١ - ص ٨٩٢ - ص ٨٩٣ - ص ٨٩٤ - ص ٨٩٥ - ص ٨٩٦ - ص ٨٩٧ - ص ٨٩٨ - ص ٨٩٩ - ص ٩٠٠ - ص ٩٠١ - ص ٩٠٢ - ص ٩٠٣ - ص ٩٠٤ - ص ٩٠٥ - ص ٩٠٦ - ص ٩٠٧ - ص ٩٠٨ - ص ٩٠٩ - ص ٩١٠ - ص ٩١١ - ص ٩١٢ - ص ٩١٣ - ص ٩١٤ - ص ٩١٥ - ص ٩١٦ - ص ٩١٧ - ص ٩١٨ - ص ٩١٩ - ص ٩٢٠ - ص ٩٢١ - ص ٩٢٢ - ص ٩٢٣ - ص ٩٢٤ - ص ٩٢٥ - ص ٩٢٦ - ص ٩٢٧ - ص ٩٢٨ - ص ٩٢٩ - ص ٩٣٠ - ص ٩٣١ - ص ٩٣٢ - ص ٩٣٣ - ص ٩٣٤ - ص ٩٣٥ - ص ٩٣٦ - ص ٩٣٧ - ص ٩٣٨ - ص ٩٣٩ - ص ٩٤٠ - ص ٩٤١ - ص ٩٤٢ - ص ٩٤٣ - ص ٩٤٤ - ص ٩٤٥ - ص ٩٤٦ - ص ٩٤٧ - ص ٩٤٨ - ص ٩٤٩ - ص ٩٥٠ - ص ٩٥١ - ص ٩٥٢ - ص ٩٥٣ - ص ٩٥٤ - ص ٩٥٥ - ص ٩٥٦ - ص ٩٥٧ - ص ٩٥٨ - ص ٩٥٩ - ص ٩٦٠ - ص ٩٦١ - ص ٩٦٢ - ص ٩٦٣ - ص ٩٦٤ - ص ٩٦٥ - ص ٩٦٦ - ص ٩٦٧ - ص ٩٦٨ - ص ٩٦٩ - ص ٩٧٠ - ص ٩٧١ - ص ٩٧٢ - ص ٩٧٣ - ص ٩٧٤ - ص ٩٧٥ - ص ٩٧٦ - ص ٩٧٧ - ص ٩٧٨ - ص ٩٧٩ - ص ٩٨٠ - ص ٩٨١ - ص ٩٨٢ - ص ٩٨٣ - ص ٩٨٤ - ص ٩٨٥ - ص ٩٨٦ - ص ٩٨٧ - ص ٩٨٨ - ص ٩٨٩ - ص ٩٩٠ - ص ٩٩١ - ص ٩٩٢ - ص ٩٩٣ - ص ٩٩٤ - ص ٩٩٥ - ص ٩٩٦ - ص ٩٩٧ - ص ٩٩٨ - ص ٩٩٩ - ص ١٠٠٠ - ص ١٠٠١ - ص ١٠٠٢ - ص ١٠٠٣ - ص ١٠٠٤ - ص ١٠٠٥ - ص ١٠٠٦ - ص ١٠٠٧ - ص ١٠٠٨ - ص ١٠٠٩ - ص ١٠١٠ - ص ١٠١١ - ص ١٠١٢ - ص ١٠١٣ - ص ١٠١٤ - ص ١٠١٥ - ص ١٠١٦ - ص ١٠١٧ - ص ١٠١٨ - ص ١٠١٩ - ص ١٠٢٠ - ص ١٠٢١ - ص ١٠٢٢ - ص ١٠٢٣ - ص ١٠٢٤ - ص ١٠٢٥ - ص ١٠٢٦ - ص ١٠٢٧ - ص ١٠٢٨ - ص ١٠٢٩ - ص ١٠٣٠ - ص ١٠٣١ - ص ١٠٣٢ - ص ١٠٣٣ - ص ١٠٣٤ - ص ١٠٣٥ - ص ١٠٣٦ - ص ١٠٣٧ - ص ١٠٣٨ - ص ١٠٣٩ - ص ١٠٤٠ - ص ١٠٤١ - ص ١٠٤٢ - ص ١٠٤٣ - ص ١٠٤٤ - ص ١٠٤٥ - ص ١٠٤٦ - ص ١٠٤٧ - ص ١٠٤٨ - ص ١٠٤٩ - ص ١٠٥٠ - ص ١٠٥١ - ص ١٠٥٢ - ص ١٠٥٣ - ص ١٠٥٤ - ص ١٠٥٥ - ص ١٠٥٦ - ص ١٠٥٧ - ص ١٠٥٨ - ص ١٠٥٩ - ص ١٠٦٠ - ص ١٠٦١ - ص ١٠٦٢ - ص ١٠٦٣ - ص ١٠٦٤ - ص ١٠٦٥ - ص ١٠٦٦ - ص ١٠٦٧ - ص ١٠٦٨ - ص ١٠٦٩ - ص ١٠٧٠ - ص ١٠٧١ - ص ١٠٧٢ - ص ١٠٧٣ - ص ١٠٧٤ - ص ١٠٧٥ - ص ١٠٧٦ - ص ١٠٧٧ - ص ١٠٧٨ - ص ١٠٧٩ - ص ١٠٨٠ - ص ١٠٨١ - ص ١٠٨٢ - ص ١٠٨٣ - ص ١٠٨٤ - ص ١٠٨٥ - ص ١٠٨٦ - ص ١٠٨٧ - ص ١٠٨٨ - ص ١٠٨٩ - ص ١٠٩٠ - ص ١٠٩١ - ص ١٠٩٢ - ص ١٠٩٣ - ص ١٠٩٤ - ص ١٠٩٥ - ص ١٠٩٦ - ص ١٠٩٧ - ص ١٠٩٨ - ص ١٠٩٩ - ص ١١٠٠ - ص ١١٠١ - ص ١١٠٢ - ص ١١٠٣ - ص ١١٠٤ - ص ١١٠٥ - ص ١١٠٦ - ص ١١٠٧ - ص ١١٠٨ - ص ١١٠٩ - ص ١١١٠ - ص ١١١١ - ص ١١١٢ - ص ١١١٣ - ص ١١١٤ - ص ١١١٥ - ص ١١١٦ - ص ١١١٧ - ص ١١١٨ - ص ١١١٩ - ص ١١٢٠ - ص ١١٢١ - ص ١١٢٢ - ص ١١٢٣ - ص ١١٢٤ - ص ١١٢٥ - ص ١١٢٦ - ص ١١٢٧ - ص ١١٢٨ - ص ١١٢٩ - ص ١١٣٠ - ص ١١٣١ - ص ١١٣٢ - ص ١١٣٣ - ص ١١٣٤ - ص ١١٣٥ - ص ١١٣٦ - ص ١١٣٧ - ص ١١٣٨ - ص ١١٣٩ - ص ١١٤٠ - ص ١١٤١ - ص ١١٤٢ - ص ١١٤٣ - ص ١١٤٤ - ص ١١٤٥ - ص ١١٤٦ - ص ١١٤٧ - ص ١١٤٨ - ص ١١٤٩ - ص ١١٥٠ - ص ١١٥١ - ص ١١٥٢ - ص ١١٥٣ - ص ١١٥٤ - ص ١١٥٥ - ص ١١٥٦ - ص ١١٥٧ - ص ١١٥٨ - ص ١١٥٩ - ص ١١٦٠ - ص ١١٦١ - ص ١١٦٢ - ص ١١٦٣ - ص ١١٦٤ - ص ١١٦٥ - ص ١١٦٦ - ص ١١٦٧ - ص ١١٦٨ - ص ١١٦٩ - ص ١١٧٠ - ص ١١٧١ - ص ١١٧٢ - ص ١١٧٣ - ص ١١٧٤ - ص ١١٧٥ - ص ١١٧٦ - ص ١١٧٧ - ص ١١٧٨ - ص ١١٧٩ - ص ١١٨٠ - ص ١١٨١ - ص ١١٨٢ - ص ١١٨٣ - ص ١١٨٤ - ص ١١٨٥ - ص ١١٨٦ - ص ١١٨٧ - ص ١١٨٨ - ص ١١٨٩ - ص ١١٩٠ - ص ١١٩١ - ص ١١٩٢ - ص ١١٩٣ - ص ١١٩٤ - ص ١١٩٥ - ص ١١٩٦ - ص ١١٩٧ - ص ١١٩٨ - ص ١١٩٩ - ص ١٢٠٠ - ص ١٢٠١ - ص ١٢٠٢ - ص ١٢٠٣ - ص ١٢٠٤ - ص ١٢٠٥ - ص ١٢٠٦ - ص ١٢٠٧ - ص ١٢٠٨ - ص ١٢٠٩ - ص ١٢١٠ - ص ١٢١١ - ص ١٢١٢ - ص ١٢١٣ - ص ١٢١٤ - ص ١٢١٥ - ص ١٢١٦ - ص ١٢١٧ - ص ١٢١٨ - ص ١٢١٩ - ص ١٢٢٠ - ص ١٢٢١ - ص ١٢٢٢ - ص ١٢٢٣ - ص ١٢٢٤ - ص ١٢٢٥ - ص ١٢٢٦ - ص ١٢٢٧ - ص ١٢٢٨ - ص ١٢٢٩ - ص ١٢٣٠ - ص ١٢٣١ - ص ١٢٣٢ - ص ١٢٣٣ - ص ١٢٣٤ - ص ١٢٣٥ - ص ١٢٣٦ - ص ١٢٣٧ - ص ١٢٣٨ - ص ١٢٣٩ - ص ١٢٤٠ - ص ١٢٤١ - ص ١٢٤٢ - ص ١٢٤٣ - ص ١٢٤٤ - ص ١٢٤٥ - ص ١٢٤٦ - ص ١٢٤٧ - ص ١٢٤٨ - ص ١٢٤٩ - ص ١٢٥٠ - ص ١٢٥١ - ص ١٢٥٢ - ص ١٢٥٣ - ص ١٢٥٤ - ص ١٢٥٥ - ص ١٢٥٦ - ص ١٢٥٧ - ص ١٢٥٨ - ص ١٢٥٩ - ص ١٢٦٠ - ص ١٢٦١ - ص ١٢٦٢ - ص ١٢٦٣ - ص ١٢٦٤ - ص ١٢٦٥ - ص ١٢٦٦ - ص ١٢٦٧ - ص ١٢٦٨ - ص ١٢٦٩ - ص ١٢٧٠ - ص ١٢٧١ - ص ١٢٧٢ - ص ١٢٧٣ - ص ١٢٧٤ - ص ١٢٧٥ - ص ١٢٧٦ - ص ١٢٧٧ - ص ١٢٧٨ - ص ١٢٧٩ - ص ١٢٨٠ - ص ١٢٨١ - ص ١٢٨٢ - ص ١٢٨٣ -

مايكل أنجلو أنطونيووني ، والمخرجة الفرنسية أنيس ساردا ، والمخرج السويسري دانييل شبيد والمخرج الأسباني أنطونيو بارديم .. كماكرم الممثل الأسباني لويس سيغيس ، الذي عمل مع مخرجين أسبان ومع المخرج الأمريكي أورسون ويلز ..

أما عن اختيارات الأفلام المسليقة - وهو التحصن الرئيسي للمهرجان - فقد لاحظ الناقد والصحفيون الذين يترددون على المهرجانات الدولية أن غالبية الأفلام سبق عرضها في مهرجانات سابقة وخاصة مهرجان كان .. بل إن الفيلم السوري ملاء الليل - قد فاز بالتانيت الذهبي في مهرجان قرطاج بلوتس ١٩٩٢ ، وبالجائزة الثانية في مهرجان الفيلم العربي بباريس ١٩٩٣ ، كما عرض في مهرجان روتردام بهولندا ، وملتقى السينما الشابة ببرلين .

وقد شملت المسابقة ثلاثة عشر فيلما ، ثمانية أفلام أوروبية من بينها فيلمان فرنسيان ، وأربعة أفلام عربية ، وفيلم إسرائيلي ، علما بأن المشاركة الإسرائيلية في المسابقة الرسمية لم تبدأ إلا عام ١٩٩٠ ، بعد تبادل الاعتراف بين أسبانيا وإسرائيل .

وقد لفت الفيلم الإيطالي الباطيخة الكبيرة ، بالخلعة الذهبية ، وهو الفيلم الثالث للمخرجة فرانزيسكا أريشويجي ، وقد شاهدته في مهرجان ميونيخ بألمانيا - يوليو ١٩٩٣ وهو بلا مسابقة - وكانت فرصة مثالية أن تتناول أسباب فوزه حينما عرض مرة أخرى بعد إعلان للجوائز ، فقد تمكنت المخرجة من أن تجعلنا نعيش على المستوى الذي يعالج الأمراض العصبية بوسائل تقليدية فيها شيء كثير من القسوة ، يكون

عليها الطبيب الشاب أرتورو الذي يرفض استخدام الصدمات الكهربائية ، بل يلجأ إلى إقامة علاقة حميمة مع المرضى يكسب ثقتهم ، ومع أهاليهم ، وتقوم علاقة وثيقة مع الفتاة المريضة « بيبي » - ١٣ سنة - حتى تمكن إليه وتفتح له صدرها ، ويتصرف على مشكلتها مع أسرته ومشاكل الأسرة نفسها ، بل يشركها في الحالات الأخرى ، ويدعوها مع رفيقتهما ورفاقها إلى بيت الأسرة الريفى . كما هو متصرد على الوسائل التقليدية في العلاج ، هو أيضا متصرد على المخرج الاجتماعي ، والإدعاء في طفيلة .

أما عنوان الفيلم « الباطيخة الكبيرة » فهو أحد رسوم مسلسل كوميدى يدعو لكل من كان يستخدمه الطبيب الشاب في علاج مرضاه .

وإن فوز الفيلم السوري « الليل » للمخرج محمد ملص ، لتتويج آخر بعد مسيرة جوائز وعروض دولية ، يؤكد الجهد الفني الذي بذله ملص - في مختلف عناصر الفيلم ، بدءا من السيناريو الذى شاركه في كتابته أسامة محمد مخرج « نجوم النهار » ، والمونتاج الذى قام به قيس الزبيدى ، والتصوير الرائع للفنان التونسي يوسف بن يوسف الذى استحق عليه شهادة تقدير خاصة من لجنة التحكيم . ليقدم لنا من خلال ذكريات طفل عن أبيه المسجى جسده في قبر يلقطنطرة التي احتلتها الإسرائيليون ، حبة من تاريخ سوريا ومجتمعها ، والقضية الفلسطينية تتداخل فيها مجريات أمور العائلة ، والبيت الصغير ، مع الأحداث العامة التي مرت بالبيت الكبير ، ذكرات مرسومة بحبكة . وفلال وأضواء بين ليل ونهار ، وزوايا ، تعجبك جمالياتها ولكنها قد تنأى بك عاطفيا .

يتناول الفيلم الفرنسى العائلى بالخلعة البرونزية « قصص الحب التى تنتهى نهاية غير طيبة » على العموم ، للمخرجة آن فونتين ، قضية الهوية ، في إطار فيه قدر كبير من الخفة والتشويق ... فالفتاة « زينة » ، كما يدل اسمها من أصل عربي - تعيش في الجزائر ، يتواعدان على الزواج . تعمل مرشدة للمتلحين إلى مقاعدن في أحد مسارح باريس ، ويشيع لهم البرامج ، وسلم صديقها يعمل سائق تاكسي ويدرس القانون بالجامعة ، لها طموحات لا تستطيع أن ترضيها ، تصادق مثيلا غير مشهور في المسرح الذى تعمل به ... يدعوها لأن تعيش معه بدون وعد .. لا تشرى زينة ما تريد . حريتها في سلوكها تثير ألم سليم .. ولكنها في النهاية يتفققن على موعد الزواج ... الذى يرى فيه التزاما أخلاقيا . في حفل الزفاف الذى تشاهد فيه أهل سليم البساطة والنساء باصولهن الجزائرية .. تترك زينة الحفل وتسير هائلة على وجهها في شوارع باريس ... وحينما تعود يكون الفرح قد انفض .. ويشيح سليم بوجهه عنها ..

جاء في حينها لجنة التحكيم إشادة بتقديم قصة حب بين اثنين من مهاجرى البحر المتوسط في باريس ، عبر كوميديا خفيفة ، مع تصوير الحيرة بين محاولة الاندماج في المجتمع الفرنسى والعودة إلى الهوية الثقافية ..

الفيلم الأسباني « رجل السلاج » - إخراج فنست تاساريت - وهذا هو فيلمه الأول - الذى فاز بشهادة تقدير لأحسن تمثيل نسائي ، كان من الطف أفلام المهرجان ، لتناولها الكوميديا لقضية جادة - تناولتها السينما المصرية - هي الهجرة من الريف إلى



السابقة والد الفتاة ، كان قد تغير مع النظام الجديد .. قلب صورة تيتو .. في حفل الزفاف يستخرج والد إيفان والد مارينا إلى الحديقة .. يحاول قتل الرجل الذي يعتقد أنه تسبب في اغتيال ابنه .. وإذا برصاصة من بعيد تسقطه ولكن لا تخطى عليه ..
المشهد الأخير في الفيلم .. مائدة عشاء تتحلق حولها الأسرتان .. صمت بلا كلام .. ولكن ضمتا ..

.. الفيلم الكرواتي في المسابقة خرج بدون جائزة .. رغم أن بعض النقاد رشحوه لجائزة رئيسية لتناولته القضية سياسية تتعلق بطرف بلد انقلب على النظام الشيوعي ، بعد ثقتات الاتحاد اليوغوسلافي .. يتناول فيلم قصة من كرواتيا ، للمخرج كرسكو بابيتش .. الذي كان من أبرز وجوه السينما اليوغوسلافية - مرحلة التحول في كرواتيا من خلال قصة حب بين التلميذ « إيفان » ابن عامل ومارينا ، ابنة أحد رجال السلطة .. يتحاور الماشغلان الصغيران من خلال الموسيقى هو يخاطبها بالجنيت ، وهي ترد عليه بالكمائن ..

نحن في العام ١٩٧١ .. عام شهد انتفاضة شبابية ووقوع ضحايا .. حلم إيفان أن يصير أبلغ من أي كلاس ..

كما يخرج الفيلم المصري .. ثلاثة على الطريق بلا أي جائزة .. الفيلم الروائي الطويل الأول أخرجه الدكتور محمد كامل القليوبي بعد فيلمه التسجيل الطويل الهام عن « محمد بيومي » .. رحلة ثلاثة .. سائق شاحنة وراقصة وطل .. في الطريق الطويل بين الأقصر وطنطا .. في نفس الوقت تجري أحداث الفتنة الطائفية .. نستمتع إليها بإذاعة ونراها على الشاشة الصغيرة ..

مشاهد شاعرية للصحراء .. صوراً لها مع أمها ... في حلم تمد لها الأم يد الإنقاذ وهي تكاد تغرق على طواف في واحة ..

فخر هو تسجيل لحياة هذه المرأة الروسية ... وحتى إذا كان عن قصة حقيقية .. فما جدواها ، لكي تكون إنتاجاً جزائرياً ..

في التعريف بالخروج في الكتالوج - بالاسبانية - أنه درس المسرح في برلين ١٩٦٣ ، وأصبح أستاذاً بمعهد السينما بالجزائر ، وبين ١٩٧٨ و ١٩٨٥ عمل بالإمارات العربية المتحدة .

منح اتحاد شواي السينما جائزته للفيلم .. الجزائري .

عائده روك في أمريكا .. يذهب والده إلى ميونيخ للعمل ... يغادرا باغتيال ابنه الأكبر على يد عملاء النظام في يوغوسلافيا ..

بعد حوالي عشرين سنة يعود إيفان من أمريكا .. ما زال قلبا العاشقين ينبضان بالحب .. لكن الظروف كانت قد تغيرت بعد انهيار الاتحاد اليوغوسلافي .. مشهد مؤثر لاحتفال بضحايا ١٩٧١ لكن رجال السلطة

المدينة .. حيث هاجر « روك » مع زوجته إلى المدينة ليكمل بوابا في عمارة .. ظل يتصرف كقروى بسيط .. يساعد بتحقيق حلمه بالحصول على ثلاثة .. تكون هي نعيش زوجته حيث تصاب بسكتة إثر علمها بخديعة شقيقها ، وينقلها الزوج - في الثلاثة - إلى القرية حيث تقيم مراسم دفنها .. ويحمل الفيلم في بدايته إشارة إلى الأثر الضار للسوق الأوروبية على اقتصاد القرية الإسبانية .

تعجبنا أن يكون هذا الفيلم جزائري الإنتاج ، كما أكد المخرج وكاتلوج المهرجان ، فقد تصورناه إنتاجاً مشتركاً مع دولة أوروبية لأن موضوعه يتصل بسيرة امرأة أوروبية ذهبت للجزائر في نهاية القرن الماضي حينما كانت تحت الاحتلال الفرنسي ، الفيلم الجزائري هو ، الحملة ، للمخرج جعفر دميرجي ، عن قصة حقيقية لإمرأة اسمها إليزابيث إريهارد سليلة أسرة استرطاطية روسية تعيش في المنفى ، قضت شبابه في جنيف وتشارك في حركة معارضة النظام القيصري .. هذا ما نقرأه في الكتالوج .

وما شاهدناه على الشاشة هو شابة ترتدي طوال الفيلم زياً عربياً كرجل ، وتكلم العربية ، وتتصل بالقبائل العربية في الصحراء الجزائرية حينما كانت الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي ... يبدو أنها جاءت لمساعدة فرنسا لإتقانها العربية وقد اعتنقت الإسلام .. تتصرف تصرف الرجال باستقلالية وجرة .. ثم تلعب في غرام شيخ عربي ... هذا تكشف لنا عن المرأة العائقة التي تحظى كل شيء لحبيبها .. يقرران الزواج مما يشير لشارة العسكريين الفرنسيين .. فيعرضان لهما بالأسوء .. بل يجدان موقفا عدائيا من العرب .. ضم الفيلم

أرسطو أنها جعلت المفكرين الأوائل يتجهون إلى التاملات الفلسفية.

منذ روايته الأولى بحضرة سيادة الذباب عام ١٩٥٤ إلى آخر ما كتبه وهو يحاول كما يقول الباحثون الإجابة عن الأسئلة التي: ما هي طبيعة البشر. ماذا يمثل الإنسان بالنسبة للخلق؟ هذا ما يمكن يريده أن يعرفه الكاتب البريطاني الكبير ويليام جولدن.

لقد كان يقول في إحدى محاضراته إن الموضوعات التي تتلق مع خيالاتي هي واعدة هذا الاهتمام. اختارها كي تنمو وتزدهر من هذا المنطق، ولتسر أيضاً في هذا الاتجاه المعرفي للحقيقة البشرية.

هذه الموضوعات قد أبرزت الإنسان على شكله المبسط، الإنسان المستخدم مثل لوات البناء، الموضوع داخل معمل الاختيار. الإنسان الذي استخدمه للهدم الإنسان المنعزل المنحصر الغارق في البحر بالإضافة للجهل.

في هذه الرواية المجازية نتعرف كما يقول النقاد. على مجموعة من الأطفال الأبرياء الناجين على جزيرة من حفلة لم يتحولوا إلى مجموعة من الذباب البشرية التي تقتل الحيوانات البرية المتوحشة للبقاء قبل أن يتقاتلون بعضهم البعض. كل هذه الرموز تكشف النقاب عن الفكرة الوحيدة الملحة على جولدن وهي التي يؤكدنا في كل كتابه إن الشر موجود في قلوب البشر.

روايته هذه تعبر عن دماء وحفارة بعض البشر لكن تتخلل عناصر مخالفة لهذا نتيج في قلب هذه الدماء إلى حب مؤثر ولسي للبشر.



الشـر في كل قلب

قال رجل الكاتب البريطاني ويليام جولدن الحائز على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩٨٣ (١٩ يونيو ١٩٩٣) في بيته مثلاً بأزمة قلبية. ذلك عن عمر يناهز واحداً وثمانين عاماً. وأعلن ويليام جولدن في إحدى محاضراته أنه يرغب أن يكتب على مقبرته هذه العبارة: «إنه من الممكن أن يعيش الإنسان سنوات طويلة في حالة استغراب ودهشة. فإمكانية الموت في أي لحظة تبدو كبيرة بالنسبة لي».

وكان قد انتهى من كتابة الجزء الثاني من ثلاثيته في علم البحار^(١) «طلقة الإنذار» الذي صدر عام ١٩٨٩، وحيث أبدى تفلؤاً بغوق قصصه العشر السابقة، وإن كان ذلك قد أوحى بالارتياح.

لكن هذا لم يمنعه فيما يرى النقاد من جولدن لم يلف لحظة ملكته التي يرى

وأحداث البؤسة ولبنان.. الثلاثة.. لا شأن لهم بما يجري.. لكنهم يحتكون بالأحداث.. الطفل بدا يفهم ويستوعب.. يحس بالتوحد مع السائق تطوع المخرج إلى الاحتفاظ بشكل الفرجة كأحد تقاليد سينما قومية من خلال مشاهد المولد.. قضية ساخنة في إطار كوميديا راقية.

.. كان الفيلم ضمن اختيارات برنابج «عظمة المحلية»، في مهرجان روتردام الدولي فبراير ١٩٩٣ - وإذا كان لم يحقق جائزة في فالنسيا.. فقد كانت جائزته من الجمهور الذي أقبل وما زال على الفيلم ■

فوزي سليمان

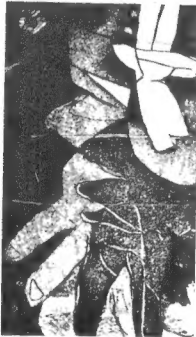
تحدث هذه القصة عن رجل تلك في المحيط جالس على صخرة كبيرة يعلن من الوحدة ويكفح من أجل البقاء لكنه يفضل وله عدة مؤلفات منها : السقوط من أعلى (١٩٥٩) والهرم (١٩٦٩) والسفينة وطلوس المرور الذي يعتبر أول جزء من ثلاثية كتبها (عام ١٩٨٠) وحصلت على جائزة بولكر عام ١٩٨١ .

حصل ويليام جولدن على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩٨٥ لكن كل ذلك يبدو أنه غير كافٍ لإزالة سوء التفاهم حول مؤلفاته والشخصيات التي يرسمها في قصصه .

إن النقد اللاذع الذي وجهه إليه جعله يفقد الثقة بنفسه وانتلبه شعور بعدم الرضا النفسي . لكن تكريم ملكة إنجلترا له عام ١٩٨٨ جعله يشعر بالاعتزاز بالنفس .

ويقول جون بير لوجيت عن ويليام جولدن إنه كاتب غير نمطي لا يتبع الأساليب التقليدية في الكتابة . والانتفاض الذي يصوره بمهارة في رواياته جعلت مهمة النقد صعبة فوصف جولدن يوماً نفسه قائلاً : « إنه كاتب عجوز متعثر في صعوبات حياة القرن العشرين ومشكلتها » ■

بعد عشر سنوات من الصمت وكان يرغب خلالها الحديث والتعبير عما في داخله لم يكتب بعد ذلك الورقة (١٩٥٥) وكرس مارتك (١٩٥٦) .



تنتهى رواية حضرة سيادة الذئب إلى الحزن والأسى فيتحول الأطفال الأبرياء إلى وحوش ويقول جولدن : « إن سنوات حياتي التي وضعتها في هذا الكتاب ليست سنوات تفكير وإنما أحاسيس إنها كلت سنوات تأمل صامت جعلتني أكون على الأقل وجهة نظر أكثر من مجرد انخلاء موقف معين تجاه الأشياء وكأنني أبكي على طفولة العالم الضائعة . في هذه القصة تطغى الفكرة على البناء اللغوي .

الشعور بالعجز

إن الشعور بالأسى بالعجز هو المحور الأساسي الذي تدور حوله أعمال ويليام جولدن ثم يليه الشعور بالهشاشة وبغيب الحقيقة . فإطلاق العصر الحديث الذين كانوا يظنون أنهم يجدون حلولاً لمشكلة جولدن يراهم هو على أنهم حصريون حظرون . ويقول في هذا السياق إن ماركس وداروين وفرويد أزعجوا وأرهقوا العلم الغربي . إن انتشار أفكارهم رمى العلم في إحضار قوة لا تستطيع التخلص منها إلا باستخدام أكثر أنواع العنف الغفوي .

ويرى النقد أن ثورة جولدن على حقيقة البشر تظهر مع إدراكه لأهمية المعرفة وعجزه عن التكيف مع العالم الخارجي في الشعر الذي يكتبه في رواياته .

وإعلان الكاتب البريطاني جولدن في محاضرة له يؤمن بوجود إله واحد لكن هناك صوراً مخيفاً وهو ليس تدور في ذاكرته مما يعبر عن خوفه والرغبة في الخوف الذي يصبح عنده نوعاً من أنواع الراحة . كل هذه الصور المرعبة تظهر في روايته موكب متوحش . كتب هذه الرواية

بثينه رشدي

